ISSN
2737-6222

Resistances

Journal of the Philosophy of History

Vol. 2 · No. 3 · January-July · 2021
Quito, Ecuador

Dossier

Ethics, science, and health policy: philosophical and trans-disciplinary contributions for a transformation of the health system



RESISTANCES

Journal of the Philosophy of History
Vol. 2 • N°3 • January/July 2021
ISSN 2737-6222

RESISTANCES. Journal of the Philosophy of History is a refereed academic journal that publishes two issues per year (January-July and August-December) in Spanish, Portuguese, and English. It is edited by the Centro de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales de América Latina (CICSHAL-RELIGACIÓN), a center associated with CLACSO. The journal is inspired by the resistance experience of Dolores Cacuango, who promoted processes of struggle and political participation that allowed great advances in the achievement of the rights of peasants and indigenous people and oppressed sectors of the region. This constitutes a reference to our intention to make visible and revalue a philosophical praxis committed to the historical and social reality.

The purpose of the journal is to promote a situated and critical approach to original research related to the study of Philosophy and History, from the various fields of these disciplines and that helps in the complex treatment of current problems. Some of the specific areas that interest us are,

Political Philosophy; Social Philosophy; Latin American Philosophy; Practical Philosophy; Critical Epistemologies; Contemporary Philosophy; Philosophy of Science, language, Philosophy of Gender; Ethics and Aesthetics in their articulation with the historical, social, economic, political, cultural, intellectual, and environmental approaches of Contemporary History; Applied History, Oral History, and Collective Memory as privileged spaces to philosophically read our present.

Resistances. Journal of the Philosophy of History. Quito, Ecuador. CICSHAL RELIGACIÓN. Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades desde América Latina, 2021
January-July 2021
ISSN: 2737-6222
1. Humanities, 2 Philosophy, 3 History, 4. Contemporary World

Correspondence
Molles N49-59 y Olivos
Código Postal: 170515
Quito, Ecuador. South America
(+593) 984030751
(00593) 25124275
resistances@religacion.com
http://resistances.religacion.com/
www.religacion.com




Journal of the Philosophy of History
Resistances


RELIGACIÓN
CICSHAL
Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades desde América Latina



Vol. 2 • Issue 3 • Jan/Jul 2021

CONTENTS

DOSSIER

María Graciela de Ortúzar, Adriana María Arpini
e21053
Presentación del dossier: Ética, ciencia y política sanitaria. Aportes filosóficos y transdisciplinarios para una transformación del sistema de salud

Francesc Bellaubi
e21038
Moldeando la Noosfera: geoética y resistencia espiritual en les Terres de l'Ebre, Cataluña, España

Daniel Busdygan, Wilmer Yesid Leguizamón Arias, Natalia Elisa Ramírez Hernández
e21041
Cambio climático y salud: la apuesta a la deliberación

Gloria Silvana Elías, Libia Tujuayliya Gea Zamora
e21044
Woyie t' woyie: Recuperar conocimientos, saberes y prácticas del pueblo wichí para una transformación epistémica intercultural de los sistemas de salud

Pollyanna dos Santos Santos, Telma Maria Gonçalves Menicucci
e21042
Mapeando o surgimento da Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas no Brasil

Lila Aizenberg, Brígida Baeza
e21046
Itinerarios terapéuticos y pluralismos médicos de las migrantes bolivianas en Argentina

Laura Gottero
e21036
Derecho a la participación cultural como dimensión del acceso a la salud. Personas migrantes y derechos humanos

Lautaro Leani
e21045
Discapacidad y calidad de vida en decisiones de triaje durante el COVID-19: marcos éticos de equidad y perspectivas queer-crip

Luciana Wisky, Constanza Pagani
e21047
Identidad y derechos: los límites en la demanda y legislación de la Ley para la Interrupción Voluntaria del Embarazo

Suyai García Gualda
e21043
El dilema de la diferencia. Reflexiones desde la teoría política feminista sobre la violencia contra las mujeres indígenas en Argentina

Adriana María Arpini
e21040
Entre distribución y reconocimiento. Reflexiones en torno al debate sobre justicia en salud pública



Vol. 2 • Issue 3 • Jan/Jul 2021

Sección General

Kola Abimbola

e21048

La razón frente a los estilos de razonamiento científico de Ian Hacking

Mateus Henrique Siqueira Gonçalves

e21049

Tiempo presente Historia, narrativas y homosexualidad: los casos de Pierre Seel y Rudolf Brazda como supervivientes del Holocausto

Brigitte Grossmann Cairus

e21051

Memoria migratoria, identidad y antigitanismo bajo la mirada anarquista de Cláudio Domingos Iovanovitchi

Alvaro Patricio Jiménez Vargas

e21050

El animus de Francesco Petrarca: Materiales para una reconstrucción del vínculo de lo humano con el mundo

ENGLISH VERSION
DOSSIER

María Graciela de Ortúzar, Adriana María Arpini
e21053
Presentation of the dossier: Ethics, science, and health policy. Philosophical and trans-disciplinary contributions for a transformation of the health system

Francesc Bellaubi
e21038
Shaping the Noosphere: Geoethical values and spiritual resistance in Terres de l'Ebre, Catalonia, Spain

Daniel Busdygan, Wilmer Yesid Leguizamón Arias, Natalia Elisa Ramírez Hernández
e21041
Climate change and health: the bet on deliberation

Gloria Silvana Elías, Libia Tujuayliya Gea Zamora
e21044
Woyie t' woyie: Recovering knowledge, wisdom, and practices of the Wichí people for an intercultural epistemic transformation of health systems

Pollyanna dos Santos Santos, Telma Maria Gonçalves Menicucci
e21042
Mapping the emergence of the National Health Care Policy for Indigenous People in Brazil

Lila Aizenberg, Brígida Baeza
e21046
Therapeutic itineraries and medical pluralisms of Bolivian migrant women in Argentina

Laura Gottero
e21036
Right to cultural participation as a dimension of access to health. Migrants and Human Rights

Lautaro Leani
e21045
Disability and quality of life in triage decisions during the COVID-19 pandemic: contributions from an equity framework and queer-crip perspectives

Luciana Wisky, Constanza Pagani
e21047
Identity and rights: the limits in the demand and legislation of the Law on the Voluntary Interruption of Pregnancy

Suyai García Gualda
e21043
The dilemma of difference. Reflections from feminist political theory on violence against natives women in Argentina

Adriana María Arpini
e21040
Between distribution and recognition. Reflections on the debate on justice in public health

General Section

Kola Abimbola

e21048

Reason versus Ian Hacking’s styles of scientific reasoning

Mateus Henrique Siqueira Gonçalves

e21049

History of the Present Time, narratives and homosexuality: the cases of Pierre Seel and Rudolf Brazda as Holocaust survivors

Brigitte Grossmann Cairus

e21051

Migratory memory, identity and anti-gypsyism through the anarchist eyes of Cláudio Domingos Iovanovitchi

Alvaro Patricio Jiménez Vargas

e21050

The animus of Francesco Petrarca: Materials for a reconstruction of the relation between the human and the world



https://doi.org/10.46652/resistances.v2i3.53
Dossier Section | NON Peer Reviewed |
ISSN 2737-6222 | Vol. 2 Issue 3, 2021, e21053
Quito, Ecuador
Submitted: 18 July 2021
Accepted: 19 July 2021
Published online: 20 July 2021

Presentación del dossier: Ética, ciencia y política sanitaria. Aportes filosóficos y transdisciplinarios para una transformación del sistema de salud

Presentation of the dossier: Ethics, science, and health policy. Philosophical and trans-disciplinary contributions for a transformation of the health system.

María Graciela de Ortúzar
Universidad Nacional de La Plata - Argentina
La Plata, Argentina
mariagracieladeortuzar@gmail.com

Adriana María Arpini
Universidad Nacional de Cuyo - Argentina
Mendoza, Argentina
aarpini@mendoza-conicet.gob.ar

Introducción

"Ética, ciencia y política sanitaria" es fruto de ciclos de debates filosóficos, inter y transdisciplinarios, con participación de expertos y representantes de comunidades migrantes e indígenas, para la reflexión crítica sobre un problema actual y clave en la intersección entre la ética y la filosofía política: *la justicia en el ámbito de la salud* (de Ortúzar, 2018; 2020). Esta discusión crítica sobre qué entendemos por justicia social y justicia sanitaria constituyó uno de los ejes centrales en derechos humanos impulsado por movimientos ciudadanos que reivindicaban, desde fines de la década del 70 hasta nuestros días, el reconocimiento de las erróneamente denominadas "minorías o grupos vulnerables" (grupos de diversidad funcional, grupos afro, movimientos feministas, migrantes y comunidades indígenas). Pero también, es pertinente aclarar –como mostraré más adelante- que estas políticas culturales de resistencias fueron cooptadas por gobiernos neoliberales, siendo utilizadas instrumentalmente para dominar (por ejemplo, el reconocimiento formal de derechos culturales indígenas en nuevas legislaciones y el no reconocimiento y otorgamiento de sus tierras por parte del Estado). Desde entonces la justicia social y sanitaria es arena de conflicto entre paradigmas en constante disputa.

El propósito del dossier, como indica su subtítulo, es realizar algunos aportes filosóficos y transdisciplinarios para una transformación del sistema de salud, repensando las articulaciones e imbricaciones necesarias de las diversas concepciones de justicia que se dan en el campo sanitario (*justicia ecológica, participativa, epistémica, de la diferencia*), y ampliando la aproximación predominantemente distributiva y de racionamiento que caracterizó las discusiones teóricas sobre justicia sanitaria en el campo de la ética aplicada a salud.

En este proceso de deliberación práctica, el conocimiento crítico y situado (Haraway, 1991) constituye un requisito indispensable para no caer en reificaciones de conceptos, o dejar que los mismos sean apropiados para fines políticos contrarios a los cuáles fueron creados. Para ilustrar estas afirmaciones en el campo de la salud, basta recordar cómo el mismo concepto de Atención Primaria de la Salud -APS-, originado con fines sociales a partir de Alma Ata (1978), fue posteriormente apropiado por el Banco Mundial (1993) con el fin neutralizar reacciones adversas para establecer canastas básicas de salud, utilizando un concepto progresista de Atención Primara de la Salud Selectiva –APS selectiva- y excluyendo –encubiertamente- del acceso







igualitario a servicios de alta tecnología a las poblaciones marginadas (de Ortúzar, 2019). En otro orden, el concepto de interculturalidad, al igual que otros derechos reconocidos a partir de la revolución cultural, fue instrumentalizado con fines políticos neoconservadores (FMI, BM, OPS) en el sistema sanitario, buscando través de la integración la misma anulación de la diferencia y la neutralización de cualquier efecto emancipador. Sólo "*la idea de diferencia cultural situada permite entender la relacionalidad que hay en toda situación de diálogo, en toda situación de conflicto*" (Grimson, 2006, 285)

Por estas razones, resulta significativo comenzar el presente análisis con una reflexión crítica sobre el concepto de salud, en tanto no es posible pensar la salud en forma individual, abstraída de las relaciones sociales y del modelo productivo que pone en riesgo el bienestar, especialmente el bienestar de los grupos menos favorecidos en la distribución de bienes culturales y materiales (Breihl,2021). Los costos de este modelo productivo capitalista se reflejan en los cuerpos de las mujeres y grupos oprimidos cuyos derechos humanos han sido históricamente vulnerados. Me refiero a las comunidades indígenas, las mujeres migrantes regionales descendiente de indígenas o grupos afro, los grupos trans y de diversidad funcional, concentrándose en las poblaciones de países no industrializados. En este sentido amplio de salud, es importante no dejar de lado los eco determinantes sanitarios; ni descuidar que el riesgo es también planetario (Beck,2006). La pandemia ha visibilizado, en gran medida, como estos males impactan directamente en las comunidades indígenas, migrantes, y grupos de diversidad que carecen de acceso a los siguientes recursos básicos: - agua potable, - alimentación nutritiva y sin agrotóxicos, - vida sin violencia; -lazos sociales y sistemas de confianza fuertes, -respeto de sus bienes culturales y de sus tierras. Dichas desigualdades, catalizadas por la emergencia sanitaria, son viejas desigualdades estructurales que afectan el bienestar de nuestros pueblos.

Buscando interpelar las injusticias sanitarias en el entramado de relaciones que se tejen en el sistema capitalista, invitamos a abrir el diálogo crítico a través de los aportes inter y transdisciplinarios (Geo-ética, Sociología, Ciencias políticas, Antropología, Teoría queer y crip, entre otras), cuestionando las desigualdades y pensando nuevos caminos a partir de las ideas esclarecedoras de expertos y jóvenes investigadores que contribuyen a iluminar el camino sobre los problemas prácticos. Con claridad histórica y situada, se analizan desde los temas más generales (justicia ecológica) hasta problemáticas más recientes y específicas (justicia reproductiva). Por otra parte, además de la inter y transdisciplinariedad, se destaca la participación de autores desde diversas regiones de la Argentina (Buenos Aires, Jujuy, Salta, Córdoba, Chubut, Santa Cruz, Neuquén) y del planeta (España, Colombia, Argentina, Brasil, entre otros).

Así, nos introducimos en el conocimiento transdisciplinario, de la mano de **Francesc Bellaubi**, a través de la propuesta geo-ético para pensar la resistencia planetaria. Su trabajo "Shaping the Noosphere: Geoethical values and spiritual resistance in Terres de l'Ebre, Catalonia, Spain" ("Moledando la Noosfera: geoética y resistencia espiritual en les Terres de l'Ebre, Cataluña, España"), focaliza en la *justicia ecológica* definiendo a la Nooesfera como el punto de la reconexión con la comunidad humana, el mundo natural y lo divino; e ilustrando estas relaciones a través del caso de estudio de las Terres de L. 'Ebre en Cataluña (España). En este desafiante trabajo, Bellaubi concibe a la geoética como praxis y pensamiento ambiental, social y espiritual que apunta a la justicia ecológica para recobrar el equilibrio de la comunidad en sentido amplio.

Enlazando saberes y hermanando países latinoamericanos, **Daniel Busdygan, Leguizamón Arias, y Ramírez Hernández**; combinan en su artículo categorías de la filosofía política y de la sociología, como el metabolismo social, para analizar el uso/abuso del agua por los modelos extractivistas y promover procesos participativos y formas de deliberación democrática en pos de equilibrar,

en clave ecológica, la racionalidad económica productiva con las necesidades ambientales y sanitarias. Un punto importante a destacar de este enfoque a la hora de resolver "los nuevos y autoinfringidos problemas", es que en estos diseños participativos deben estar comprendidos no solo los expertos sino especialmente las *comunidades* que pueden ser particularmente afectadas en su salud y seguridad alimentaria.

En referencia a estas mismas comunidades, **Gloria Elías, y Gea Zamora** nos proponen en su trabajo recuperar sus saberes tradicionales. Para esto, abordan el análisis de la salud de las comunidades wichís de Salta en una zona donde los programas de APS fueron desarticulados de la salud pública, produciendo un alto índice de mortalidad infantil por desnutrición; ausencia de atención primaria de la salud, y profundo desconocimiento por los saberes y valores de las comunidades indígenas. En este contexto desesperanzador, las autoras formulan una pregunta clave: "¿cuál es el proyecto de salud que podemos sostener en comunidades que mueren de inanición?" Y responden: "Es a partir de lograr agujerear la trama monolítica del orden estatal instituido mediante procesos activos de resistencia y de negociación por parte de las comunidades indígenas que se hace viable pensar la salud en clave intercultural (...) es estando en territorio que se puede llevar a cabo una práctica médica que se deconstruye y se reconstruye a partir de los conocimientos, concepciones y enfoques que sobre salud poseen las comunidades de las voces de aquellas mujeres referentes de las mismas; también lograr elaborar dispositivos de escucha para las niñas de las comunidades, descentrarnos del adultocentrismo (no solo de los varones adultos sino también del Estado provincial y nacional que se ubica desde una superioridad moral), y dar lugar a sus voces". He aquí la razón de resistir desde la justicia epistémica situada y participativa.

Continuando con la problemática indígena, en "*Mapeando o surgimento da Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas no Brasil*", **Pollyana dos Santos y Telma Menicucci** describen el proceso por el cual se construyó la Política Nacional de Atención de la Salud de los Pueblos en Brasil, analizando los diferentes factores que contribuyeron a ese proceso: las instituciones y los actores involucrados, la construcción de la imagen de las políticas diferenciadas de la salud para los indígenas, las condiciones políticas, el contexto histórico-nacional predominante. Concluye que esta política pública transcurrió en consonancia con la participación efectiva de los pueblos indígenas en los consejos y conferencias de salud y con diferentes formas de movilización para reivindicar esa demanda

En "*Itinerarios terapéuticos y pluralismos médicos de las migrantes bolivianas en Argentina*", **Aizenberg y Baeza** analizan en el cómo las mujeres migrantes regionales recurren al autocuidado, a la pesquisa de soluciones a través de prácticas que traen desde sus lugares de origen, a las redes con otros lugares de residencia de sus paisanos/as o bien a aquellas establecidas con familiares del lugar de origen. Las mujeres migrantes resguardan la memoria corporal y los conocimientos andinos vinculados no sólo a la sanación, sino a la búsqueda permanente del "estar sano", recuperando aprendizajes en contextos familiares asociados a la medicina originaria y amerindia, donde la alimentación y utilización de hierbas y plantas ancestrales es común. Más allá del rescate de la *justicia epistémica*, las autoras no dudan en acentuar cómo la *interseccionalidad* (las clasificaciones de género, clase social, origen nacional, raza, etnia, la condición migratoria y las políticas sanitarias) influye directamente en las trayectorias en salud de las mujeres migrantes (Aizenberg y Baeza, 2017).

Desde un enfoque de derechos humanos y epistemologías del Sur, **Laura Gottero** analiza el derecho a la participación cultural de migrantes. De acuerdo a la citada autora, para pensar procesos contra hegemónicos y de resistencia con potencial emancipador, recuperando los conocimientos suprimidos, silenciados y marginados, es necesario comprometerse con lo que he

denominado la 'sociología de las ausencias', un procedimiento que pretende mostrar que, dada la resiliencia de la línea abisal, muchas prácticas, conocimientos y agentes que existen del otro lado de la línea abisal, de hecho, son producidos activamente como no existentes por los saberes dominantes en 'este' lado de la línea abisal" (De Sousa Santos, 2018, p. 315).

Por su parte, **Lautaro Leani** desarrolla un brillante cuestionamiento crítico a la categoría de calidad de vida en las decisiones de triaje (selección por racionamiento) aplicadas a discapacitados, como las utilizadas en el protocolo de la última cama en pandemia. Desde un marco de equidad y perspectiva queer- crip muestra cómo, bajo criterios presentados exclusivamente como parámetros biomédicos, se suponen juicios de valor menoscabando la calidad de vida de personas discapacitadas, las cuáles son discriminadas. (, Discapacidad y calidad de vida en decisiones de triaje durante el COVID-19: marcos éticos de equidad y perspectivas *queer-crip),*

Continuando con el reclamo del reconocimiento de derechos de la diversidad; **Luciana Wisky y Constanza Pagani** advierten en su investigación sobre los límites de la Ley para la Interrupción Voluntaria del Embarazo (IVE), sosteniendo que a pesar de su reconocimiento "las personas con capacidad de gestar en condiciones de desigualdad pueden fácilmente quedar eclipsadas por las soleadas formulaciones de un "progreso" que en los hechos sólo defiende y garantiza la libertad e igualdad de algunas personas". Para superar esta injusticia, "la interseccionalidad exige complejizar la comprensión del fenómeno y abandonar las estrategias que, desde análisis sesgados, asocian determinados problemas a determinadas identidades". Junto con María Lugones (2008, 2011), las autoras consideran que "la lógica categorial tiene la capacidad de reproducir el entramado de opresiones y privilegios, en tanto su operatoria de base consiste en *seleccionar a las identidades hegemónicas dentro de una categoría*". En este sentido, la ardua lucha de ampliación de derechos reproductivos y la conquista reciente en Argentina puede quedar reducida sólo a *derechos de mujeres de grupos privilegiados.*

Suyai García Gualda, propone un interesante y completo artículo, revisar de qué forma las políticas de la diferencia pueden perpetuar o superar la desigualdad e inequidad de género al interior de los pueblos y naciones indígenas, concluyendo que es fundamental abordar y analizar en términos interseccionales la desigualdad de géneros para superar toda visión unifocal o falsa antítesis, en términos de Fraser (2008). Sólo así se logrará tomar medidas afirmativas a favor de los grupos menos aventajados Tomar la palabra, poder decir y denunciar supone apalabrar las múltiples violencias

Cerrando nuestra reflexión filosófica, **Adriana Arpini** sintetiza de manera magistral este camino de lucha y resistencia trasladado al campo de la salud, conflictos por la instrumentalización de la salud de grupos subalternos, y conflictos dados por la separación y tensión entre justicia distributiva y justicia de reconocimiento. El horizonte de justica en salud exige un marco crítico de carácter integral e intersectorial (social, económico, cultural, género, diversidad, etnia) enlazado con el cuidado de la tierra y el modo de producción. Su aporte, en perspectiva latinoamericana (Dussel), promueve alcanzar esta concepción de justicia que habilite prácticas acordes a la libre decisión y realización del propio proyecto de vida

A modo de corolario, considero que, si la crisis sanitaria que atravesamos en pandemia constituye un cambio profundo de consecuencias trascendentales, es importante hacer de esta crisis el momento oportuno para generar transformaciones urgentes en el campo de justicia en salud, las cuáles no pueden reducirse sólo al nivel hospitalario. Esta transformación no puede hacerse aislada de la transformación en la dimensión epistemológica y productiva, reclamando la incorporación y el diálogo de saberes que nos permitan avanzar hacia un paradigma emancipatorio. Pero esta praxis emancipadora necesita que las voces y saberes de las comunidades sean escuchadas, incentivando la representación, la participación y los horizontes de la *justicia social y epistémica*. En

palabras de Samuy Ya Umuk, integrante de la comunidad Pinkanta del Pueblo Nación Huarpe, los derechos que se reclaman son:

> Chuymanay cucha otay namya *ñanñeru* amytayan (Derecho de la pre-existencia);
> Chuymanay cucha otay namya taytey *ñanñeru* samay (Derecho a una identidad);
> Chuymanay cucha otay namya tayta tuta ultum (Derecho a una educación bilingüe);
> Chuymanay cucha otay namya sama chaykarygu cucha (Derechos a personería jurídica);
> Chuymanay cucha otay namya tektaktek yeyenta (Derecho al acceso de tierras productivas);
> Chuymanay cucha otay namya nanay tuyum cucha tumtaguay (Derecho a la participación en la gestión de recursos).

Invitándolos a disfrutar estas ricas lecturas, quiero terminar agradeciendo a les autores que con sus excelentes trabajos hicieron posible este número, y a aquellos que lo impulsaron; muy especialmente a la coeditora, la Dra. Adriana Arpini, como así también a Moira Pérez, Fabiana Parra e Isabel González, quienes con gran responsabilidad han realizado este minucioso y comprometido trabajo.

REFERENCIAS

Banco Mundial (1993). Informe sobre el desarrollo mundial. Invertir en Salud. Washington. *Banco Mundial.* http://documents.worldbank.org/curated/ en/259121468340250256/pdf/341290spanish.pdf

Beck, U. (2006), *La sociedad de riesgo Hacia una nueva modernidad.* Paidós

Breihl, J. (2021), *Critical Epidemiology.* Oxford University Press

de Ortúzar, M. G. de (Comp.). (2018). *Ética, ciencia y política: Hacia un paradigma ético integral en investigación.* Universidad Nacional de La Plata. https://libros.fahce.unlp.edu.ar/index.php/libros/catalog/book/133

de Ortúzar, M. G. (2018). "COBERTURA UNIVERSAL DE SALUD"-CUS- vs. "DERECHO A LA SALUD". *RevIISE - Revista De Ciencias Sociales Y Humanas, 12*(12), 103-116. http://www.ojs.unsj.edu.ar/index.php/reviise/article/view/279

de Ortúzar, M. G. (2020). Justicia social y derecho a la salud de migrantes latinoamericanos en una Argentina con legados neoconservadores. *Resistances. Journal of the Philosophy of History, 1*(2), 135-147. https://doi.org/10.46652/resistances.v1i2.32

de Ortúzar, M. G. (2020, noviembre 05-27), Puentes interdisciplinarios para el diálogo intercultural y la mirada de género en salud junto y con la participación de las comunidades originarias y migrantes. [Presentación en congreso]. 5° Ciclo de Encuentros, Conferencias y Debates sobre Ética, Ciencia y Política, Argentina.

de Ortúzar, M. G (2021). Ciudadanía y derechos humanos de migrantes latinoamericanos en el contexto de emergencia sanitaria por COVID 19 en Argentina. *Revista Política, Globalidad Y Ciudadanía*, 7(13), 287–313. https://doi.org/10.29105/pgc7.13-11

De Sousa Santos, B. (2018), *Construyendo las Epistemologías del Sur: para un pensamiento alternativo de alternativas.* CLACSO

Fraser, N. (2006) *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*. Morata.

Fraser, N. (2008). La justicia social en la era de la política de identidad: redistribución, reconocimiento y participación. *Revista de Trabajo Nueva Época, 4*(6), 83-103.

Grimson, A. (2006). Diversidad situada. En A. Ameigeiras y E. Jure (comp), *Diversidad cultural e interculturalidad*. Prometeo

Grimson, A. (2006). Los prejuicios discriminatorios continúan vigentes. *Desafíos Urbanos, 12*(54) 10-13.

Haraway, D. (1988). Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. *Feminist Studies, 14*(3), 575-599. http://doi.org/10.2307/3178066

Hill Collins, P. (2016) *Intersectionality*. Political Press

Lugones, M. (2011) Hacia un feminismo decolonial. *La manzana de la discordia, 6*(2), 105-119 https://doi.org/10.25100/lamanzanadeladiscordia.v6i2.1504

Nussbaum, M., y Sen, A. (1996). *La calidad de vida.* Fondo de Cultura Económica.

The Pan American Health Organization (PAHO) (1978). Declaración de ALMA-ATA. *PAHO* http://www.paho.org/spanish/dd/pin/alma-ata_declaracion.htm

Walsh, C. (2005). *La interculturalidad en la Educación.* Ministerio de Educación, Unicef.

Young, I. M.(1990). *Justice and the Politics of Difference.* Princeton University Press.

AUTORAS

María Graciela de Ortúzar. Doctora en filosofía por la Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Investigadora Independiente del CONICET, Proyecto Derechos Humanos, Género y Diálogo Intercultural en salud Pública; Profesora Adjunta Ordinaria de Ética, UNPA; Profesora Adjunta Ordinaria de Filosofia del Derecho UNLP y De Seminarios de Ëtica Aplicada, UNLP, Directora del Proyecto Interinstitucional de Derecho a la Salud y Bioética de FAHCE-FCJS; UNLP, Integrante de la Red de DDHH y Migraciones, CONICET, y de la Red de Género; Proyecto STAN CONICET, transferencia y extensión en DDHH a la salud y migraciones.

Adriana María Arpini. Profesora, Licenciada y Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina), donde actualmente se desempeña como Profesora de grado y posgrado. Es Investigadora Principal de CONICET en las áreas temáticas de la Filosofía Práctica y la Historia de las Ideas Latinoamericanas.



Dossier Section | Peer Reviewed |
ISSN 2737-6222 | Vol. 2 Issue 3, 2021. pp 1-22
Quito, Ecuador
Submitted: 07 March 2021
Accepted: 25 June 2021
Published online: 08 July 2021

Shaping the Noosphere: Geoethical values and spiritual resistance in Terres de l'Ebre, Catalonia, Spain

Moldeando la Noosfera: geoética y resistencia espiritual en les Terres de l'Ebre, Cataluña, España

Francesc Bellaubi
Universidad Iberoamericana Puebla - Mexico
Puebla, Mexico
bellaubi@hotmail.com

Abstract

The concept of the Noosphere is of great importance when looking at the values underpinning the technocratic artifacts and technocracies (human physical technological objects and knowledge processes) by which Humans relate to the Geosphere through other human beings. In this sense, the Noosphere may inform geoethics as an environmental, social, and spiritual praxis and thinking aiming at ecological justice. The concept of the Noosphere represents the coexistence and coevolution of Humans and the Geosphere, overcoming the dichotomy between instrumental materialistic and intrinsic ecocentric values but considering the meaning of a constitutive dimension. Thus, the Noosphere becomes a concept for reconnection with the human community, the natural world, and the Divine, and develops into an ecological mysticism that, in turn, unfolds in resistance in hope as a kind of spiritual activism. The theoretical framework is illustrated with the case study of the Terres de L'Ebre in Catalonia (Spain).

Keywords: geosphere, noosphere, geoethics, mystical ecology, resistance.

Resumen

El concepto de Noosfera es de gran importancia cuando se analizan los valores que sustentan los artefactos tecnocráticos y las tecnocracias (objetos tecnológicos físicos humanos y procesos de conocimiento) mediante los cuales los Humanos se relacionan con la Geosfera a través de otros seres humanos. En este sentido, la Noosfera puede informar a la geoética como una praxis y pensamiento ambiental, social y espiritual que apunta a la justicia ecológica. El concepto de Noosfera representa la coexistencia y coevolución de los Humanos y la Geosfera, superando la dicotomía entre valores instrumentales es intrínsecos, considerando una dimensión constitutiva de los mismos que da significado a la existencia humana y a la geosfera. Así, la Noosfera se convierte en un concepto de reconexión con la comunidad humana, el Mundo natural y lo Divino, que se desarrolla en un misticismo ecológico y una praxis en forma de resistencia en la esperanza como activismo espiritual. El marco teórico se ilustra con el caso de estudio de las Terres de L'Ebre en Cataluña (España).

Palabras clave: geosfera, noosfera, geoética, misticismo ecológico, resistencia







1. Introduction: Technopoly and the ecological wars

Today, more than ever, it is evident that Humankind has broken the ancient harmony with Nature, which means a rupture of the human being with himself, since Nature shapes the space in which humans develop as such, not as individuals of a collectivity but as a persons of a community, creating a space of interpersonal relationships, a community in a social geospheric space. Whilst "the growing power of humankind poses the problem of a selection of strategies of social development which are capable of guaranteeing not only an existence but also the join evolution of Humankind and the environment" (Moiseev et al., 1983, p. 1), human's dependence on Earth is a matter of fact (Archer et al., 1987).

The Anthropocene undeniably makes the importance of the Geosphere in providing mining and energy of raw materials in technological manufacture, bearing different land uses for urban development, agriculture..., as well as being the sinkhole of waste and used manufactured products. Thus, the Geosphere is key in maintaining the current development paradigm of Technopoly (Postman, 1993). Under Technopoly, extractivism (Acosta, 2016) appears as a kind of pragmatic and sometimes opportunistic management (Bellaubi and Boehm, 2018) through intensive and massive exploitation as well as use of natural resources. Extractivism becomes intimately related to pervasive and chronic poverty, an integral poverty that is not only material but spiritual; extractivism is sustained in consumption patterns that have cleared and colonized human mind and soul (McIntosh, 2020). The Global Technopoly represents a paradigm (Kuhn, 1970) sustained in the scientist fallacy that makes us believe in a permanent economic growth. Science and technology appear as absolute trues in order to control, dominate and profit from Nature for the sake of human satisfaction. However, as stated by H. Daly (1987), a change in production technology would not be sufficient even to achieve a steady-state economy (Daly, 1980). Indeed, as pointed out by Tortosa (2011), what we can observe is that the development paradigm is in fact a poor-development paradigm since it is based on an idea of efficiency that tries to maximize results, reduce costs and achieve the incessant accumulation of capital. Although, in the recent years a number of development alternatives such us green growth (OECD, 2015) are enlarging the concept of sustainable development, the concept remains very controversial which help keep groups with very different, even opposing, interests and values in roughly the same conversation (Hadsell, 1995). Furthermore, trying to tie the environment with development may have unpredictable consequences following the Principle of Uncertainty that states in non-linear systems where determinism does not apply, the uncertainty in the measurement of the initial state causes the quality of the information to deteriorate rapidly over time (Riechmann et al., 2019). Thus future states of the system cannot be predicted with certainty.

Latour (2019) points to globalization, the increase in social inequalities and climate denialism as phenomena that characterize the postmodernist and transhumanist Anthropocene: injustice, poverty and ecological collapse are all related issues. Ongoing elaboration of epistemologies of the South (de Sousa Santos, 2011) calls for confronting and resisting the whole of the western economic and academic neocolonial development paradigm by taking into consideration a values approach. For Gudynas and Acosta (2011), Harmonious Coexistence or Good Living paradigms are not new instrumental development alternatives, but options based on features like the rejection of classical developmentalism and distinct ethics (e.g. intrinsic values in Nature) that go further than a simple degrowth, as proposed by Latouche and Harpagès (2011). Harmonious Coexistence recovers the idea of well-being in a broader sense, transcending the limitations of material consumption, and recovering the emotional and spiritual aspects of Human in Nature. Far from a mere aspiration of return to the past, or of indigenous mysticism, Good Living shares and interacts with other world-views in the search for different relationships between Human and Nature as a space of encounter.

The Anthropocene has brought humans' relationship with the Geosphere to the limit. This limit can be expressed in terms of diverse kinds of ecological wars (Yanitsky, 2020), meaning "all kinds of harm which is caused by natural, human and complex disasters to the natural and social ecosystems." (Yanitsky, 2020, p. 3), endangering the coevolutionary patterns of the Biosphere (Vernadsky, 1926). Furthermore, negative impacts of anthropic activities on Nature, as a result of current development patterns, are responsible for the misery of other humans (Oleksa, 2019; Ballesteros, 1995) and, although there is no causality or correlation, but an ethical imperative, the way in how we relate to other humans defines our relationship with the natural World. Indeed,

> Any vision of the world that does not recognize the central role of the anthropogenic impact on terrestrial subsystems and as a consequence does not attribute to humanity the responsibility to take action to safeguard itself and the planet, highlights a profound cultural and material crisis in human beings. (Peppoloni & Di Capua, 2020, p. 3).

As stated by Peppoloni and Di Capua (2020), "geosciences are an indispensable support for society to identify effective strategies and solutions to current global environmental problems." (Peppoloni & Di Capua, 2020, p. 1). In turn, geoethics "consists of research and reflection on the values which underpin appropriate behaviors and practices, affecting Human-Earth system interactions" (Peppoloni & Di Capua, 2020, p. 2) dealing with the ethical, social and cultural implications of geoscience knowledge, research, practice, education and communication, and with the social role and responsibility of geoscientists in conducting their activities (Di Capua & Peppoloni 2019). The same authors portray geoethics as an ethic of virtues with the principle of responsibility at its core, to ensure recognition and protection of the intrinsic value of any living and non-living element with which the human being interacts on the planet. This recognition dimension highlights the importance of ecological justice (Kortetmäki, 2016) in geoethics.

Perceiving, sensing, feeling geological landscapes as the result of the constant dialogue between human beings and the Geosphere reinforces the idea that there are no wild places, only places of encounter and mutual transformation, where geospheric places are not only political arenas and spaces of power or environmentalities (Rutherford, 2017), but also grant meaning values that highlight the geological and spiritual power of the space reframing ecological justices as spatial justice (Soja, 2010). This underlying thinking moves the human agent-centered vision of geoethics towards a more decentered humanism.

> A decentered humanism is a humanism which is not anthropocentric, is not a type of humanism where human beings feel separate from or above Nature, but rather encourages the sense of being very much within Nature, and building a form of symbiosis with it. This thinking overcomes the paradigm "subject-object" which derives from a concept false status of the essence of the human. We can say that the first truth of the being human shows us as Nature, and at the same time as radically different from things. Versus all attempts to reduce the human to exalt Nature, or to save what is human at the expense of Nature, true naturalism coincides with true humanism, with true personalism (Riechmann et al., 2019, p. 14).

The objective of this research paper is not to explore the hows in overcoming integral poverty or the whats in fighting ecological injustice, but the whys of exploring a "transit" from the Anthropocene to the Anthropophany (Cortazar, 1963). Understandingthe Human as Nature, not only from a constitutive biological sense but a spiritual essentialist in a metaphysical sense, the Geosphere constitutes a path of Humankind transcendence, giving meaning to his existence; Humankind's goal is to become a universal being, to know himself through creation. This "mode of being" provides the hope to transform the present as P. Ricoeur would say (Clawson, 2013) and suggest a geoethics that is deeply inserted in a Philosophy of Nature (Nasr, 1997).Thus, the paper seeks to understand the values that sustain technocratic artifacts, the relationship between human beings and the Geosphere through the relationships with other humans, the transmission of these values through identities, their transformation in ideologies, and finally the transfiguration of values in technocratic instruments.

The method in how the research has been carried out follows an abductive reasoning. Abduction involves interpretative epistemologies which insist that 'reality' cannot be understood independently of how we observe and interpret it (Carson, 2008), establishing a diatopical hermeneutics (Panikkar, 2000), trough an anadialectic methodology (Dussel, 1997). The research results in an interpretation of lived experiences where the author of the paper is both an observer and subject of his own research following a sociological intervention technique (Touraine, 1980). Sharing the views of McIntosh (2008), a well-known scholar and activist in radical human ecology, the interest of the author of this paper is to achieve findings that stimulate awareness of spirituality, a useful definition of which might be the dynamics of that which gives life.

2. Theoretic framework: The Geosphere and the Noosphere

The Geosphere results from the interface between biogeochemical cycles of the lithosphere , the hydrosphere, and the atmosphere (Williams & Ferrigno, 2012). Vernadsky (1926) divided the Earth into envelopes identifying the upper Geosphere with the Biosphere, “named Nature by Humboldt or Gaia by Lovelock” (Grinevald, 1998). According to Vernadsky, the Biosphere connects living organisms, the cosmic energy flow and the cycling of chemical elements.

The Earth System is constituted by the Geosphere and Biosphere (Williams & Ferrigno, 2012). “The biosphere represents an integrated system, whose evolution is determined by the interaction of its biotic and abiotic components. Humankind is a natural element of the Biosphere, and his existence outside the Biosphere is unthinkable.” (Moiseev et al., 1983, p. 1). Humans relate to the Geosphere through technocratic artifacts and its technocracies on the basis of scientific-technological knowledge and institutional frames (Bellaubi & Lagunov, 2020; Bellaubi & Arasa, 2020; Bellaubi et al., 2021), defining a reality shaped by human and geosphere agency. This reality is formed by a diversity of organizational autopoeitic subsystems (Luhmann, 1995, in Salcedo & Ortiz, 2014), which under Anthropocenic conditions are characterized by a rapidly growing alteration of biogeochemical cycles by human actions (impacts) that, in turn, disturb geodynamic processes affecting anthropic socio-economic activities (vulnerability). These socio-biotechnological subsystems (SBTs) (Yanitsky, 2020), behave as self-referential dissipative systems that are capable of finding an internal equilibrium within larger complex systems (Prigogine, 1996), co-evolving far from equilibrium into new equilibriums when unexpected disruptions happen, thus, “dynamical instability provides the conditions to generate a coevolutionary pattern of nature” (Prigogine, 1996, p. 125).

The Geosphere is not only the substrate of the Biosphere in a biogeochemical sense, but also sustains communities of life, through which men and women through work and words relate to each other, and in communion with the Geosphere, conform the Land as a symbolic representation of this union. Therefore, the Geosphere supports communities of life not only in a biological sense, but also a spiritual sense. This essentialism (McIntosh, 2008) represents the essence of the Human or the profound interconnection to a geospheric place along with the stories of men and women that shape the history of a place through time. The “sense of place gives rise, respectively, to a sense of identity, values and responsibility. The latter feeds back into reinforcing community of place.” (McIntosh, 2008, p. 9). The essentialism dimension brings together the human soul and geospheric soil, which far from having a reductionist or determinative translation, are inclusive (McIntosh, 2012), highlighting the capacity of the human soul to belong to a place in the World. Furthermore, this dimension recognizes Geosphere manifestations as common beings (Bellaubi & Bustamante, 2018) giving a hierarchical sense and reclaiming their intrinsic values considering the predominant utilitarian-instrumental views where water, minerals and soil, as georesources, are presented as independent components of the Geosphere. Álvarez (2019) refers to intrinsic value is the value within an object itself, whilst instrumental value refers to the value in the use of an object to accomplish something.

By adopting an essentialism view to look at the Human-Geosphere relationship means considering constitutive meaning values that give a sense of community that is bound to geospheric memories. Indeed, the human being relates to other human beings through labor and language as energizing cultural forces in a geospheric space, and identifies with this space through his experiences, memories, folklores and future dreams in his ability to relate and transform the Geosphere of which the human being is also a part. Therefore, the Geosphere offers the human being the ability to interpret himself. Lakes, seas, mountains... constitute the substratum and support of life and, as such, of the human being in the most spiritual constitutive dimension of it. Yet, the human being in trying to understand himself faces the obviousness that the answer is not the conscious self or ego (Jung, 1969, in McIntosh and Carmichael, 2016), nor in a quantifiable empirical reality, but in the spiritual hierarchic interconnectedness with the World, the Creation, or whatever name we want to give it. This way of seeing things inevitably refers us to the transcendent. Our authentic existence refers us to a hermeneutic process in the historical coevolution of a geospheric space that unfolds as we walk through it. In this sense, life constitutes a mystery not to be understood but to be lived, building a symbolic narrative as the most basic way of making sense and interpreting our lived experience (Ricoeur, 1959).

However, the Human-Geosphere dialogue does not only refer to the relationship between the Human and Geosphere, because they are constitutively the same, but it expands inwardly and towards other human beings. Indeed, from a physical point of view, we are made up of the atoms of innumerable biogeochemical cycles that make up the Geosphere, but we are more than atoms borrowed from rocks (Tucker, 2004). The emergence of acts (perceiving, sensing and feeling) embodied in a human being defines the person as a human identity, (González, 2021) so the human being becomes the personified emergence of the Geosphere that looks at herself. Our perception of the World through the senses, and specially the feelings of love and suffering towards others, refers us to our deep inner Self or our human soul that is not separated from our material body. A human's dialogue with the Geosphere refers to the most intimate within the human being, a process that is shared not by an organized collectivity of individuals, but a community of persons in a collective unconsciousness shaping archetypes: a 'sobornost" or the "communion through a common attitude towards this or that spiritual value" (S. Frank, 1930, in Bischof, 2007). This collective and personal lived experience leads the human being to humbly accept in his heart that the geospheric reality of "being" exposes us into a transcendence that surpasses us, the sensing of the Oneness as a radical alterity that transforms us. This openness transcends into the realm of the sacred (Velasco, 2007), the Divine, and the Geosphere becomes "The Way" to it (Bellaubi, 2021a; Bellaubi, 2021b). To look at the Geosphere is to recognize in it the face of the Other human being, the Infinity (Levinas, 1997). The rupture of the harmony between Human and the Geosphere is, thus, the rupture with the Human himself, a negation of himself, of his de-humanization, the de-religation of this World and, therefore, a rupture with the Whole, God, the Creator or the name for the transcendent is.

In this way, the Earth System becomes a multiple and interlinked conglomerate of socio-biotechnological spiritual subsystems (SBTSs), where the Human-Geosphere relationships expand in three dimensions forming a cosmotheandric reality: cosmic, human and divine (Pannikar, 1999) or material, social and spiritual, which is something of fundamental importance when we want to have a geoethical approach to the Human-Geosphere relationship on the grounds of ecological justice. In the same vein, McIntosh (2008) sees the interface of the Human and Geosphere under the Triune Basis of Community, as the interconnection between the "Soil", "Society", and "Soul"; a "community that is made with place (soil), with one another (society) and with deep human values and meaning (soul)" (McIntosh, 2008, p. 22). This view of reality unfolds in the cycle of belonging (McIntosh & Carmichael, 2016): 1) rediscovering a sense of place and recovering memories that link us to the Land, 2) that contributes to give us a sense of identity recognizing us within a human community, 3) that in turn encodes a sense of values in how we relate to others - –and through them with the Geosphere, underpinning the technocratic artifacts and technologies of knowledge and institutions, 4) reconciling Humans with the Geosphere by activating a sense of responsibility to revise how the future could be. All these elements are at the core of a spatial ecological justice, nourishing geoethical thinking. These approach at the Human-Geosphere relationship surpasses an ethic based on the responsibility principle (Jonas, 1984) and goes beyond ecocentrism (Leopold 1949; Naess 2008) Gaian lovelockian or animistic views (Taylor, 2009), or an ecology of stewardship (Francis, 2015). It goes also further ecosocialism (Kovel, 2001) and social ecology (Bookchin 1982). By using a radical human ecology approach and putting justice at the core of geoethical thinking, geoethics may aim to conform to a critical geospheric pedagogy that transforms the human being into a "Noospheric Human" (Sikorskaya et al., 2016; Khairullina et al., 2019) as anthropophany, by rebuilding the sense of community and reclaiming the intrinsic value of the Geosphere.

In spite of this rationale, "we lack a comprehensive theory that explains the integration of culture and natural science as a global phenomenon." (Westbroek, 1991, in Samson & Pitt, 1999), and it is here where the concept of the "Noosphere represents a unified interpretation of humanity's relationship with Nature" (Serafin, 1987).The concept of the Noosphere has multiple interpretations between scholars (Bellaubi 2021a). Initially coined in parallel by the Russian geochemist V.I. Vernadsky and the French Jesuit paleontologist Pierre Teilhard de Chardin in the middle of the XXth century, "The noosphere broadly interpreted as the world transformed by humans and human thought. It is produced and maintained by increasing complexity of human interaction in cultural, social, biological and physical environments" (Wyndham, 2000, p. 87). Scholars have emphasized different dimensions of the Noosphere in that it seems to be an interesting complementarity with the understanding of SBTSs: 1) the active shaping of the planet through reflexive human thought (Vernadsky, 1938, 1945); 2) the spiritual embodiment of human thought into a unified whole, an evolving collective human consciousness (Teilhard de Chardin, 1959); and

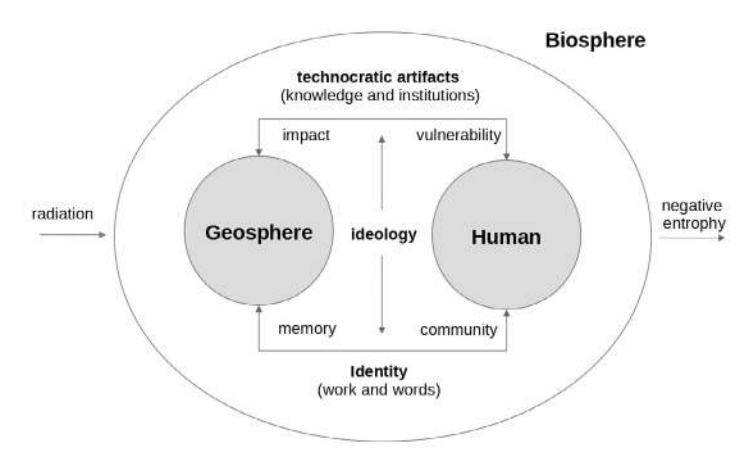
3) a self-organized, self-regulating system of planetary scale (autopoiesis), characterized by structural and functional unity of natural and social subsystems (Khairullina et al., 2019).

Considering the most materialistic understanding of the Noosphere by V.I. Vernadsky was influenced by the Slavophiles' spiritual concept of sobornost (Bischof, 2007) and the diverse complementarity of contributions by different scholars, the Noosphere may be revisited as a coevolutionary Human-Geosphere concept, considering not only the human physical objects and processes in their interaction with the Geosphere (hereby technocratic artifacts) that transform biogeochemical cycles and geodynamic process affecting human activities, but also the identity values that underpin these technocratic artifacts. Values in the relationship with the Geosphere are transmitted by identities that transform in ideologies and transfigure into technocratic artifacts (Bellaubi, 2021b). Human values in the relationship with the Geosphere may be utilitarian/instrumental or intrinsic, but taking an essentialism perspective (McIntosh, 2008), allow overcoming the utilitarian-intrinsic dichotomy. Considering the values underpinning technocratic artifacts may also lay in meaning constitutive values (James, 2019) that, embedding intrinsic and instrumental values (Healing Earth, 2020), define identities as the collective unconscious in the history of humankind, and the multiple and unknown stories of humans in their spiritual communion with the Geosphere as the geological substrate of life.

Thus, the Geosphere becomes a constitutive entity of the Human whilst the Humans modify the biogeochemical cycles, the memory of the Geosphere as a morphic resonance (Sheldrake, 2012), through time. This Human-Geosphere embodiment emerges as an identity for human communities in communion with the Geosphere in the spiritual sense of ultimacy, recovering the connection with the Whole, the Transcendent, the Divine, through the Land. The Land is the geospheric place where the human "being", as part of the humankind community, inwardly experiences the intimate feelings towards the past in the memory of these places in the relationship to our ancestors , and from the future backwards as a way to transform the present, a geopotenctial (Archer et al., 1987). The Land as a symbolic representational space gives the sense of place, a feeling of wonder, amazement and reverence, grounding us in this World but that trespasses the World. In this way, the Land becomes sacred, a place of revelation of life, as novel gift, a hierophany or a manifestation of the Divine that unfolds in a love creating power against the suffering of the ecological wars; the identity is transformed into an ecological mysticism ideology. The idea of a Divine as a Creator (God) of a "creatio ex nihilo" typical of the Judeo-Christian tradition shifts into a God that, "did not make the things, but made them make themselves" (Frederick Temple, 1884, in Casadesús, 2012, p 71): a *creatio continua* (Moltmann, 1985). The inseparable cosmotheandric union between Humans and the Geosphere, shaping the Biosphere, exposes a gnostic or metaphysical knowledge, a hierarchy under a principle of unity that penetrates all levels, so that the perceving, sensing and feeling of the Geosphere constitutes a mystical experience of revelation to humankind. In this way, the Noosphere preserves an integral vision of the universe, and the World, the Creation, and constitutes a path of the Human's transcendence giving meaning to his existence; the Human's objective is to become a universal Human and to know himself through Creation.

The ability for humankind as a species, to shape the Biosphere through energy of the human culture (Vernadsky, 1938, 1945), makes a new state of planetary organization possible and the Noosphere becomes the active moral geospheric force of the planet through reflexive human thought. Following on this idea, Moiseev (1989) stated the concept of the Noosphere as the governance of the Earth System under a moral ecological imperative, which becomes a key concept in geoethical thinking. The main condition for the coevolution of the Noosphere is the deep transformation of the vector of civilization's development from the material into the spiritual dimension of the human being (Khairullina et al., 2019).

Figure 1. The Earth System as a global social biotechnical spiritual system under the concept of the Noosphere



Source: Elaborated by the author

3. Geoethical dilemmas

The Human-Geosphere relationship may be expressed as a dialogue: a noospheric production of space(Lefebvre, 1991) mirroring the three dimensions of the SBTSs. The material geospheric place, a physical perceived and sensed landscapes and geomorphologies, is conceptualized as a territory or a social construction by the human reason, and spiritually felt and experienced by the human being in a symbolic way in the collective unconsciousness making sense to us as lived space; the Land as a constitutive identity value for human beings, not as single individuals but as a community. These three geospheric spaces coexist and coevolve giving a sense of unity where the Land constitutes a symbolic spiritual reality that can be only apprehended by the soul as a human act shared by a community and defining cultural identity (Álvarez, 2019) as something extended to humankind.

The Noosphere allows a "photographic" icon as representational lived space (Bellaubi, 2019) in the form of Land holding identity values. Geoethical dilemmas allow to express a diversity of images of the reality, noospheric spaces, as contingent scenarios. Geoethical dilemmas do not look at the Geosphere only in the physical sense, but in terms of physical, social and spiritual production of space, meaning how Humans relate to the Geosphere manifestations through other Humans within a representational space. This dialectical production of space (Günzel, 2019) makes it evident that reality perceptions of the Geosphere by sensations differ from reality as conceptual construct and the reality experienced and lived collectively, all being the same reality. "How we perceive objects is always shaped by how we conceive and act on the object with the sets of tools, concepts, expectations, and values that we bring to the object" (Riechmann et al., 2019). Geoethical dilemmas are a method to deconstruct a conceptual reality to understand and sense, to interpret, the values underpinning technocratic artifacts and their technocracies (Bellaubi & Lagunov, 2020; Bellaubi & Arasa, 2020; Bellaubi et al., 2021; Peppoloni et al., 2019). Technocratic artifacts do not direct human actions; rather, humans, although they may be affected by their outputs, are free to make decisions (Prada-Rodriguez, 2019). Thus, it is possible to correct the technocratic artifacts in how Humans relate to the Geosphere and the resurgence of a new Human (Gonzalez, 2021).

The main goal of a geoethical dilemma is to take a prospective vision on how Humans wish to relate to the Geosphere, through other humans, by seeing the problem scientifically, evaluating the ethical attitudes, reflecting on their meaning, and acting to attain ecological justice, following the steps of the Ignatian Pedagogy (Healing Earth, 2020). The geoethical dilemma develops as a critical geospheric pedagogy (Freire, 1970) creating value. The value that pedagogy creates (Kumagai, 2000) is solidarity based on identity allowing the recovery of memories, the recognition of the Geosphere as a common being and the Human reconciliation with it, through rebuilding community and, thus, influencing cultural change. Largely forgotten in the discussion about ethics, solidarity (Tischner, 2005) acts a leverage point (Meadows, 1999) that facilitates the practice of a values-based ecologic dialogue as a critical thinking process (Postman &

Weingartner 1969) that seeks to comprehensively achieve a common value for an envisioned future (Küng, 1991). Solidarity does not aim to share benefits but to relieve the burdens (Bellaubi, 2021b). A values-based ecologic dialogue means a dialogic, as opposed to dialectic, dialogue where positions that are believed to hold true values may be enlarged, complemented and enriched with the others' values (Melloni, 2011).

Cultural change (Knott et al., 2008) works on attitudes, values and aspirations between human beings, when Humans' relationships build up trustful relations and create a sense of community. Cultural change has its base in cultural capital (Bourdieu & Passeron, 1978), where the human capacity to create change is not only based on knowledge and capacities (productive capital) that largely have failed in addressing behavioral change, but develops a self-critical spiritual attitude towards the relationship with the Geosphere that defines credibility to the others and the role of each of us in leadership (McIntosh & Carmichael, 2016).

Considering the work of Knott et al. (2008) and Stern et al. (1999), geoethical dilemmas consider individual or collective values are rationalized as attitudes that confront social costs and gains and, in turn, become potential actions in the use of certain technocratic artifacts. The rationalization of values tries to give a sense of coherence to the human agency (Antonovsky, 1987, in Golembiewski, 2010) in terms of apprehension, conceptualization and sense of self in the space but equally considering Geosphere agency. However, as attitude is the result of a rationalization of values, it may or may not mirror the stakeholders' values (e.g. a park or a protective fence is a technocratic artifact whereby underlying intrinsic values are rationalized through the need to protect a specific place with an associated social cost or gain).

Geoethical dilemmas are presented in form of a payoff matrix representing the two main stakeholders' attitudes reflecting instrumental and intrinsic values in their relation with the Geosphere, leading to four possible scenarios; although possible outcomes are multiple depending on how we formulate the geoethical dilemma. Scenarios are geoprospective, possible and/or desirable situations of the Noosphere and may be represented through maps (Bellaubi & Arasa, 2020; Bellaubi et al., 2021). Scenarios are quantitatively described in terms of Geosphere governability, meaning human impact (I) on the biogeochemical cycles of the Geosphere and the resulting socio-economic vulnerability (V) of the population exposed to the alteration of the geodynamic process. Scenarios can be quantified in terms of credibility as a result of humans' attitudes considering the values regarding the Geosphere when relating to other humans, the latter expressed in terms of social costs and gains by an external observer over the impact and vulnerability of the scenario. The human's attitude scores 1, otherwise it scores 0. Social costs or gains score 1 or 0, and are subtracted (if the actor's attitude is 1) or added (if the actor's attitude is 0), respectively (Bellaubi et al., 2021). Social costs and gains are related to socio-cultural reciprocity. It is possible to assume that within social groups with strong cultural links, to break the rules or to have an attitude that does not follow socioculturally accepted standards has a social cost (portrayed as the "rebel" attitude). Therefore, humans may not be interested in reproducing their values in their attitudes. Conversely, for groups with less social cohesion or a more open-mind, the social costs transfer into social gains, or the "innovator" attitude (Bellaubi et al., 2021). Scenarios scored with attitude 1 for both stakeholders correspond to the current Geosphere governability situation, whilst scenarios with higher credibility may be associated to ecological justice. When current Geosphere governability shows a situation of "ecological war", then it is necessary to examine the identity values in detail to increase credibility towards a scenario of ecological justice. Scenarios' credibility may change when considering solidarity, reducing the involved social cost to related attitudes, or changing the attitudes themselves, inducing cultural change. An illustrative example of a geoethical dilemma may be given from the well-known classic drama of Romeo and Juliet by Shakespeare (Table 1).

Table 1 The Romeo and Juliet ethical dilemma

The Montague and the Capulet families	Romeo follows family's advice	Romeo follows his heart
Juliet follows family's advice	Scenario 1 Disgrace for Romeo and Juliet and confrontation between the families Credibility Juliet = 0+0 = 0 Credibility Romeo = 0+0 = 0 Credibility alternative = 0	Scenario 3 Juliet quits, disgrace for Romeo Credibility Juliet = 0+0 = 0 Credibility Romeo = 1-0 = 1 Credibility alternative = 1
Juliet follows her heart	Scenario 2 Romeo quits, disgrace for Juliet Credibility Juliet = 1-0 = 1 Credibility Romeo = 0+0 = 0 Credibility alternative = 1	Scenario 4 Romeo and Juliet die and reconciliation between the families Credibility Juliet = 1-0 = 1 Credibility Romeo = 1-0 = 1 Credibility alternative = 2

Source: Elaborated by the author

The Tragedy of Romeo and Juliet is well known because they both follow their values and have authentic attitudes that lead to the last consequences. Although their attitudes do not make them very credible to their families in the short term, their death - as an act of solidarity - will suppose the reconciliation of the Montagues and Capulets, two families at odds in the Middle Ages city of Verona and the "real" tragedy of the story. If Romeo and Juliet would have followed their families' advice, they would have been unhappy for the rest of their lives, and their families would have remained confronted. Romeo and Juliet hold a "rebel" attitude and they did not remain loyal to the establishment values expressed by guarding lineage and honor. Scenario four, the most credible, portrays Romeo and Juliet sharing their own suffering carrying the social cost of being repudiated by their own families; the same social cost that will allow the families to reconcile. How could Romeo and Juliet have avoided their tragic end? Or what could have been the "happy ending" to the love of Romeo and Juliet? One way might have been to show their respective families that their relationship was a means to resolve disputes between Verona's nobles. Eventually both families would benefit in terms of creating a more stable political situation by reinforcing identity values, not by exclusion but by mutual inclusion, not looking only at the interest of two noble families but at the whole community trade of Verona. In doing so, Romeo's and Juliet's love could have been consented and their social cost removed. The interesting point of this example is that dialogue is key in understanding, sensing and reconciling different values that lead us to cultural change.

4. Places of resistance and hope

Geoethical dilemmas constitute a geoprospective approach aiming to establish possible and desired future on the basis of ecological justice scenarios that overcome the instrumental/intrinsic values dichotomy in the Human relationship with the Geosphere. In this context ecological justice implies the recognition of the intrinsic values of the Geosphere as well as the instrumental values of georesources as commodities and their redistribution to attain social justice, thus ensuring human capabilities develop opportunities that a person finds valuable (Kortetmäki, 2017). However, ecological justice is only possible when Humans rebuild the sense of community through the power of work (Weil, 1994) and the discursive power of words framing community relations - Weil gives the greatest spiritual significance to physical labor and places it at the center of all social organization that aspires to justice (Weil, 1994) - in communion with the Geosphere. Remembering the meaning values of our ancestors in relation to a geospheric place that forges an identity, reconciling the old with the new or what is given to us by a legacy of ecological wisdom and knowledge with the new technological creations of the human mind, thus, gives sense to the energy of human culture. Correcting the technique and sustaining it with identity values is possible when the spiritual connection between Humans and the Geosphere resurfaces giving birth to a new Human, the Anthropophany. This is expressed in the form of ecological mysticism (Bellaubi, 2021b) and has a deep spatial dimension of justice as the interconnectedness of communities to a place in the most essentialism sense of being a Human "incarnated" in the World (or the sense of grounding according to McIntosh, 2008). Perceiving, conceptualizing and sensing the experience of the Geosphere as constitutive of the Human being, the Geosphere awakes spiritual feelings in a way that can be interpreted as a hierophany within the community, opening a way to the Divine that manifests in all that has been created.

Geoethical dilemmas allow recovering a lived geospheric space, remembering what happens in a place through re-establishing memories and rebuilding communities, thus recognizing the symbolic power of the Land and her identity values. Resisting on identity values provides hope not only as a consolation in suffering, but also against suffering (Moltmann, 1967). This is a hope of ecological justice that in turn inspires hope, a hope against all hope that breaks into our present day as transformation, opening the horizon and making sense of our history (Bohlinger, 2017). Our attitudes become truly authentic, credible and illuminate the legitimacy of our actions; a constellation, or meaningful pattern of plausibility values and attitudes that allow a path of action or holding of position to be truly ecologically accepted (McIntosh, personal communication). Instead, when our attitudes do not refer to our identity values, our actions lack of legitimacy.

Ecological mysticism (Bellaubi 2021b) arises from the profound understanding of the constitutive values of human beings, resulting in the spiritual relation with a geospheric place that holds timeless memories and puts us in contact with transcendent feelings. These feelings can move us to foster a desire to nurture our surroundings as a Whole, and are expressed by attitudes of being authentic and credible, giving legitimacy to our actions (Verschuuren et al., 2021). These attitudes confront the Technopoly paradigm, and thus call for an inward resistance, a resistance within a geospheric place, the land and their people, as a single unity of two beings, in hope. According to Taylor (1995), "ecological resistance is an evolutionary expression of self-defense, a necessary adaption for re-harmonizing the human and nonhuman words." Ecological mysticism conforms a collective state of the soul expressed in relation to a geospheric place, so the embodiment of the community in a geospheric place, where the land constitutes a space of liminality or transition (Turner, 1969). Places of ecological mysticism are "Great living Museums", heterotopias (Foucault, 1967), places of "nostalghia" (Robinson, 2006) that act as a mirror reflecting the knowledge based on one's own spiritual experience with reality through the emergence in our soul of a spatial collective unconsciousness, recovering memories; but also, look at the horizon fostering imaginaries of hope, moving from an old order to a new one, a change of time, where the inner emerges (This is the idea of Pachakuti: a vision of cyclical time according to Andean cosmology).

4.1 Spiritual resistance in Les Terres de l'Ebre (Low Ebro Lands)

Located in the South of Catalonia, the irrigated valley of the Ebro River, and the olive trees at the foothills of the Tortosa-Beceit mountain range, shape the distinct Mediterranean landscape of the lowlands of the Ebro River Basin. The region was populated from the Neolithic and Bronze Ages, as shown by the existing cave paintings (Garcia i Rubert, 2005), and later by the Ilercavons (ancient Iberian pre-Roman people). The main settlements follow the riverbanks, one of which is the historical city of Tortosa, the main center (circa 36000 inhabitants in 2017). Tortosa and the region have a long history of splendor during the Muslim rule, the Middle Ages and the Renaissance.

The name of Terres de l'Ebre defines a territory that approximately corresponds to the "Veguería de Tortosa"; the veguerias were the administrative divisions of the Catalan principality during the Middle Ages until 1716 and, nowadays, corresponds to the Baix Ebre, Montsiá, Terra Alta and Ribera d'Ebre counties. Terres de l'Ebre, as a territorial designation was, popularized as a result of the citizens' movement around the Platform in Defense of the Ebro (Plataforma en Defensa de l'Ebre) (Herrera et al. 2002). In 2005, the Platform successfully managed to unite the people to stop the Spanish National Hydrological Plan that was planning to divert large amounts of water downstream of the Ebro putting the fluvial ecosystem survival and the delta in danger (Vidal et al., 2002; Tarroja et al., 2003). Despite its historical roots, Terres de l'Ebre is coined as a socio-political constructed territory (a conceptual space) providing a feeling of unity around the challenges faced by the Catalan territories that the Ebro River crosses in its lower section; challenges that concern water management and governance issues. Terres de l'Ebre is a territory with extraordinary natural and cultural heritage, recognized for its cultural significance, which recalls the importance of the region's history as a "land of passage and metissage" between cultures. The region has two unique ecosystems, Els Ports Natural Park (in the mountain range of Tortosa-Beceit) and the Ebro Delta Natural Park.

In spite of its natural richness, Terres de l'Ebre suffers of socio-economic impoverishment is the socio-economic impoverishment resulting from historically marginalized and exploited counties in the southern periphery of Catalonia. Furthermore, it was always the opinion that people from southern Catalonia do

not share equally the thoughts on Catalan nationalism (Vidal, 2005). Since the Spanish Civil War, Terres de l'Ebre experienced a continuous loss of demographic and economic weight within Catalonia (Tarroja et al., 2003). Terres de l'Ebre is perceived by its inhabitants with a feeling of historic determinism (Arbo, 1932) - this feeling is described in the novel of S.J. Arbo "Terres de l'Ebre" about the fatalities of the peasants of the Ebro delta- where the future is seen by the local dwellers as something that unfolds in the same way as in previous generations, a repetition of their history, with a negative economic impact for the development of the region. The people accepted their stories as given without the possibility of transforming them because it is the place where they were born. The feeling of historic determinism was, until recent years, very noticeable amongst the younger generation who saw Barcelona (the capital of Catalonia) as a metropolis of better opportunities, causing the subsequent depopulation of Terres de l'Ebre. Although this feeling may still remain today, especially in some of the rural areas of Terres de l'Ebre, there is a relative territorial revitalization by a motivated diaspora with a number of on-going citizens' initiatives in place aiming for a new social-ecological development model.

In Terres de l'Ebre, most of the human well-being has been achieved by "conquering" and dominating the main flow of water, the Ebro River, through the construction of weirs, norias and ditches (azuts, senies, sequies), creating a truly hydro-social network. Starting with the construction of Assut de Xerta-Tivenys in the mid-XVth century and up to the finalization of the Ebro Right and Left irrigation channels in the late XIXth century (Fabregat & Vidal, 2007), water flows to the Ebro Delta, providing an irrigation culture that has flourished along the riverbanks as well as an extensive rice agriculture in the Ebro Delta. These rice fields form the distinctive landscape of the Delta with 21,000 ha. of cultivation, almost 65% of the surface of the delta. Since centuries a culture of water has shaped people's lives and the flows of water have been worked by human hands. It created a landscape as a sensing of the land[1] that is a production of the continuous Human-Geosphere dialogue, an entire ecogenesis that holds in the technocratic irrigation and agriculture artifacts' identity values, which certainly make a strong feeling of union of communities with the Geosphere. The ensemble of channels and ditches that crosscut the territory is not only of capital importance from an economic point of view, but it also shapes the character of the people of Terres de l'Ebre at social, cultural, and spiritual levels (Bellaubi & Arasa, 2020). In this sense, it is possible to assert that the communities of Terres de l'Ebre had a strong ecological practices even when unnoticed (e.g., there was a culture of reusing cooking oils or refilling containers for food, refilling of milk bottles in the dairy or the use of all the parts of an animal for food, fat...). However, it is a paradox that in spite of all the attempts to conquer and master the Geosphere, there was also a deep feeling of respect for the River, due to the recurring flooding and the wild landscapes of a mighty river, encased in a narrow valley awakening impressions of respect towards "the dark side of Nature": the river gives you everything, but also may take everything from you. Although, far from any form of animism, a Gaian Dark Green Religion or the responsible duty to care for Nature as a green religion (Taylor, 2009), the identity feelings of the people of Terres de l'Ebre represent a spiritual connection with the Geosphere, configuring the Land; as being part of it in an essentialism sense, expressed byan ecological mysticism and attitudes of spiritual resistance (Bellaubi, 2021b) portrayed by the immobility of certain sectors of local society. This resistance is not passive but a very proactive attitude, a spiritual activism in hope of an ecological justice, by being faithful and authentic to the identity values.

Nevertheless, the idea to control and master the Geosphere in Terres de l'Ebre is still on people's minds when looking at how to address social-ecological challenges under the Technopoly paradigm, and most of the wise knowledge of their ancestors has vanished. Yet, trying "to fix" these challenges, at the expense of degrading the Geosphere, increases the uncertainty of unexpected geodynamic processes affecting the vulnerability of human activities when these impact the biogeochemical cycles of the Geosphere. Nowadays, the existing geoethical dilemmas in the Terres de l'Ebre confront authentic attitudes of spiritual resistance by those locals who have not forgotten about the Geosphere as a place of identity and reverence, embedding utilitarian and intrinsic values of the Geosphere, and also those who either experience the geospheric place as a space to dominate and to exploit under materialist values (e.g., tourism or agricultural production), or to preserve it under ecocentric views. The current SBTSs of the Ebro Delta are a good example, where possible technocratic artifacts' solutions are discussed by stakeholders in Taula del Consens [Consensus Table for the Delta] to tackle the regression and subsidence of the delta

1 The notion of landscape may be linked to early medieval practices of working and living with the land (etymologically 'scape' means in old English 'sceppan' or 'to shape') with the Greek term of 'skopos' (to look).

confronting utilitarian and intrinsic values (Franquet et al., 2017; Arasa & Guillen, 2019; Blay & Avila, 2020). The dedication of the book "Problems of the Ebro River in its final Section" (Franquet et al., 2017) is good proof of the above-mentioned geoethical dilemma, which is presented in Table 2.

> *To the people of Ebre... and, particularly, to our Delta farmers who, day after day, with their work, effort and sacrifice, keep it alive and productive despite the challenges of nature and secular administrative inaction.*

Table 2. Possible scenarios for the geoethical dilemma of the Ebro Delta

Strongly anthropized delta by extensive agriculture affecting coastal dynamics, with subsidence and marine regression. Ecologists and farmers as main stakeholders, local dwellers as observers		
Locals dwellers (observers)	Ecologists adopt green engineering (e.g. sediment removal, costal barriers, dune corridors, land reclamation)	Ecologists adopt environmental planning (e.g. land evaluation, zonification, stewardship and Nature-based solutions)
Delta's farmers keep current agricultural intensive land-use	Scenario 1 I: increasing coastal dynamics disruption V: considerable economic losses and costs Credibility farmers = 1 - 1 = 0 Credibility ecologist = 1 - 1 = 0 Credibility alternative = 0	Scenario 2 I: small recovery in short term V: economic cost due to investments Credibility farmers = 1 - 1 = 0 Credibility ecologist = 0 + 1 = 1 Credibility alternative = 1
	Interpretation: farmers and ecologists are penalized, current situation	Interpretation: ecologists get social gain
Delta is reconverted; small scale production and diversified land-use	Scenario 3 I: decreasing coastal disruption V: political and economic cost Credibility farmers = 0 + 1 = 1 Credibility ecologist = 1 - 1 = 0 Credibility alternative = 1	Scenario 4 I: steady state in long term V: political cost Credibility farmers = 0 + 1 = 1 Credibility ecologist = 0 + 1 = 1 Credibility alternative = 2
	Interpretation: farmers get a social gain	Interpretation: maximum credibility, ecological justice

Credibility farmers/ecologists = attitude ± social cost/social gain
Credibility scenario = credibility farmers + ecologists

Source: Elaborated by the author

The geoethical dilemma shows scenario 1 as the current ecological tragedy, whilst scenario 4, the most credible, represents a situation of ecological justice. The geoethical dilemma attempts to interpret and reflect on what values lay behind attitudes underpinning technocratic artifacts that drive to the ecological tragedy and what identity values would allow overcoming the tragedy. Through a values-based dialogue, it is possible to enable a cultural change taking solidarity into account, either by changing attitudes to move into scenario 4 or, removing social costs towards "a lesser evil", scenarios 2 and 3. Whilst Nature-based solutions (Cohen-Shacham et al., 2019) are not always discussed by involved stakeholders, the delta is seen as a "thing", reification; a zone of extensive rice production or intended for ecotourist use. Thus, the symbolic power of the Land is converted into a "money-machine", forgetting that the delta is alive and constitutes a common being that has its own coastal dynamics and a geologic time evolution. However, above all, the Ebro Delta is the result of a co-evolutive dialogue between Humans and Geosphere that has been shaped along the centuries through the work of fishermen and farmers, words and narratives expressed in folklores, recreating the memories of a place that sustains communities in communion with the Geosphere. In other words, the "being" of a "pages" (Catalan farmer) is indissoluble from the delta and forms a single perichoretic unity but still two separate beings: the "pages" is embodied in the Delta and the Delta "exists" as long as it is inhabited by the human being. This makes possible the perfect harmony of the human work with the splendor and magnificence of the Geosphere, creating the exceptional privilege of cultivating the fields of the Delta de l'Ebre within a unique park in the World.

Figure. 2. Panoramic view of the Ebro valley from Ports of Tortosa-Beceit



Source: A. Baygusheva

4.2 "Tortosinisme" as identity

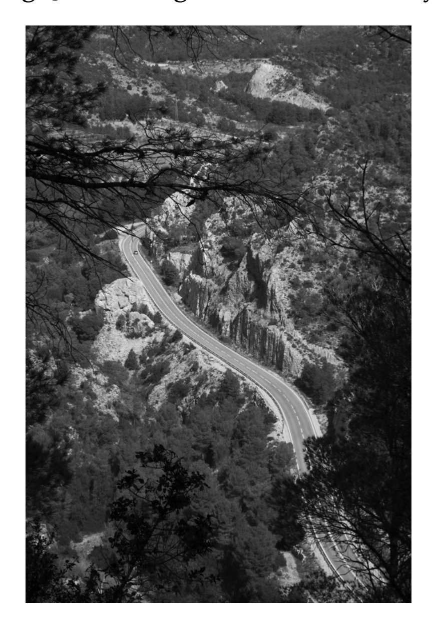
Boulding (1966) points out the importance of identity as making a link between the past, the present and future of a community, saying: "there is a great deal of historical evidence to suggest that a society which loses its identity with posterity and which loses its positive image of the future loses also its capacity to deal with present problems, and soon falls apart". (Boulding, 1966, p.12).

In spite of different attitudes and values, the geoethical dilemma of the Ebro Delta highlights the existence of a common past and a shared identity, transmitting values that transform into an ideology, and its importance in underpinning attitudes towards technocratic artifacts presenting possible solutions to social-ecological challenges (Bellaubi 2021b) in the Terres de l'Ebre. At the core of these identity values, there is the concept of "tortosinisme" (to have the feeling of "belonging to" Tortosa rather than "being from"), which is understood more as a state of mind and spiritual feeling than as political movement (Vidal, 2005; Agramunt, 2019). Tortosinisme" refers in the field of politics to a different personality of a territory that did not fit into the parameters of the nationalist construction of the Catalan culture at the end of the XIXth century" (Vidal, 2005, p. 3; Agramunt, 2019) and has been used with different political interests for Catalanists and conservative social classes, especially since the mid-XXth century. Indeed, "tortosinisme" was used to oppose the influencing centralist power of Barcelona with regard to Madrid. It means behind the idea of "tortosinisme" sometimes there would be strong vindication of a local cultural fact within Catalonia, whilst other times it would represent a patriotic Spanish attitude instead of Catalanism. The origin of this identity tried to be justified during the episodes of the Catalan reconquest during the XIIth century of the Arab kingdoms, when the nobles of Catalonia granted the city of Tortosa wide freedoms in self-government. Instead from a cultural point of view, "tortosinisme" seems to have its origin in cultural geographic features, such as being a land of passage across the Ebro River, as "métissage" crossroads of cultures, where its peripheral location forced its inhabitants to seek different organizational forms from the rest of Catalonia (Vidal, 2005).

The question remains if the identity concept of "tortosinisme" may be extended beyond the city of Tortosa to the rest of Terres de l'Ebre. During part of its history, Tortosa was a city-territory and still today the city has a diocesan head, which carries a considerable importance to a place in a profoundly conservative-catholic society. "Tortosinisme" is not advocated to represent a specific geographic place (a conceptual space), but a collective sense of identity of belonging to a geospheric place becoming a land, which today refers to Terres de l'Ebre, expressed through specific cultural values. There was, without doubt, the success of the citizens' movement of the "Plataforma en Defensa de l'Ebre" that revoked the Spanish National Hydrological Plan (2001) in 2005 (Herrera et al. 2002), in invigorating the renaissance of a regional identity (Vidal et al., 2002). The old concept of tortosinisme under the new label "being from Terres de l'Ebre" or "Ebrec" appears as the vindication of a historical obliteration and subordination of peripheral regions through construction of a symbolic and emotional story (Sancho, 2014). Territories are not only perceived and conceived spaces of power, but lived spaces, symbols of power in themselves, where human-experienced feelings are the radical place of the Human–Geosphere embodiment, framing

identity values on how the people relate to their land (Nogué & Vicente, 2004). The recovering of identity values in Terres de l'Ebre ultimately lies in recognition of the Ebro River as a common being that acts as a symbolic reconciling and unifying identity, a representational/lived space, where all the water ramifications of channels, ditches, boreholes and other technocratic artifacts acquire a meaning, carrying the river's water as source of community in communion with the geospheric place: the Land (Bellaubi & Arasa, 2020). Without doubt, the unifying feeling of "tortosinimse" can be extended to the whole of the Terres de l'Ebre: the Ebro Lands, the Land of the Ebro People.

Fig. 3. Following the Ebro River valley



(Source: A. Baygusheva)

Fig. 4. Landscape in the Ebro Delta



(Source: A. Baygusheva)

4.3 Ecological mysticism as an expression of identity

In Tortosa and the Terres de l'Ebre, the expression of identity values is embedded in religious beliefs. The devotion to the "Mare de Deu de la Cinta" [Our Lady of the Girdle], protector and patron of Tortosa, sits deeply in the people's hearts, minds and the culture of "Terres de l'Ebre", thus protecting and blessing believers and their habited land (e.g., the protection of mothers during pregnancy wearing a blessed girdle around their belly) (Figure. 5). We can say that Tortosa and surroundings counties have developed its socio-cultural life entrusted to the "Mare de Deu de la Cinta". The devotion is documented in the "Ancient Inventory of the Holy Relics" of the Cathedral of Tortosa in 1347, which relates the existence of a Girdle that, according to popular tradition, would be made by Our Lady and given by her in the course of a theophany to a priest of the Cathedral of Tortosa in what is known as "La Baixada de la Mare de Deu de la Cinta" [The Descent of Our Lady of the Girdle]. From 1870, the miraculous apparition is considered to have taken place on the night of March 24-25, 1178 (Vidal, 2008). Devotees to the "Mare de Deu de la Cinta" are identified with this feeling of belonging to a specific geospheric place, . Indeed, "Devotion becomes an element that characterizes the identity of a group, either in the form of an image - such as the figures of the Virgin or the saints - in the form of ritual or festivity" (Capdevila & Fava, 2008, p. 7), or as hierophany. Capdevila and Fava (2008) clearly point out: "Devotion to Mare de Deu de la Cinta transcends the religious meaning of a

sign, and becomes an identity symbol, representing a whole group that does not have to be a believer." Thus, the devorion to Mare de Deu de la Cinta is related to an identity, and becomes the symbol of all "tortosins"/"ebrencs" (Capdevila & Fava, 2008, p. 7), as clear identification land and belief, a "geo-phanie".

However, it is difficult to say if the devotion to Mare de Deu de la Cinta extends to all people of Terres de l'Ebre, further than the old county of Tortosa (Vidal, personal communication); although it is possible to find religious representations in different parts of the diocese of Tortosa. Terres de l'Ebre is a lands of deep spirituality with a long tradition of Marian devotion through hermitages and prayer paths with around 48 hermitages over the dioceses[2] (Bisbat de Tortosa, 2011; they highlight a popular spirituality linked to the seasons of the year, to the work in the countryside... all narratives of communities and villages and, ultimately, interpretations of a reality that point at the religation of humans with a geospheric place. This Marian devotion is for the Christian faith a way to reach the Son of God through his Mother, "ad Jesum per Mariam". The theophany (Brown, 2019) of Mare de Deu de la Cinta makes a hierophany of the Geosphere, which enhances and reshapes the identity of a community that transcends to the Divine with religious fervor.

Terres de l'Ebre is a powerful land that holds the memory of identity values and transmits the remembering of ancestors to future generations through rich spiritual folklore and imaginary religious narratives. The Land stages the Human-Geosphere union, the essence of the human itself, and a strong sense of identity fills the souls of the local dwellers that feel the river and the mountains as a part of themselves. Local dwellers experience the land as sacred, a manifestation of the Divine thought of the theophany of the Mare de Deu de la Cinta, in a perichoretic unity expressed in a collective ecological mysticism (Shano, 2001). Indeed, "Ebrencs" profess strong spiritual feelings that tie them with the land and with the Divine. In this ecological mysticism, the sensing within the Geosphere is spiritually internalized in a way that enhances identity feelings of belonging to a place and the contact with the Whole through religious rituals and liturgies, but also in the way a Human relates to the Geosphere through technological artifacts. Thus, the deep constitutive religation of the human being is no longer an intangible, but a historical reality manifested through a geospheric place: the Land as sacred, where Divinity manifests. Indeed, Durkheim (1915) pointed this characteristic of the sacred as,

> ...an ideal that transcends everyday existence, something extra-ordinary and awe inspiring that is made sacred because some community has deemed it to be sacred. Sacredness may be attached to a god, a rock, a creature, a ceremony or something else entirely. Once made sacred, that object or activity also becomes a symbol. (Durkheim, 1915, cited in Kiernan, 2014).

An example of this ecological mysticism is in the lyrics of Himne de la Cinta (Anthem to Our Lady):

> *Sigue'l sagrat Cíngul la cadena d'or,*
> *cadena de roses, cadena d'amor,*
> *que al cor de la Verge lligue els nostres cors,*
> *fent que'l d'Ella i'ls nostres, en vida i en mort,*
> *al Cel i a la terra siguen un sol cor.*
>
> [May the sacred Girdle be the golden chain,
> chain of roses, chain of love,
> that in the heart of the Virgin binds our hearts,
> making her and ours, alive and dead,
> in Heaven and on Earth be one heart.]

Through centuries, the people of Terres de l'Ebre have safeguarded their values and identity. Another good example is the Procession of the Mare de Deu de La Cinta that takes place on the first Sunday of

2 The diocese of Tortosa has an area of 6,450 km² that belongs to the counties of Baix Ebre, Bajo Maestrazgo, Montsià, Ribera d'Ebro, Terra Alta, and part of the counties of Alto Maestrazgo, Baix Camp, Ports of Tortosa and Beceit and the Priorat. From these, Baix Ebre, Montsià, and Ribera d'Ebre i Terra Alta constitute Terres de l'Ebre, and Baix Ebre i Monstsià was the former old county of Tortosa.

September each year, with fervor and reverence, to exhibit Terres de l'Ebre as a land of resistance in hope, a hope in a horizon of ecological justice. An expression of this spiritual resistance is also the standing monument at the highest point of the Tortosa mountain range (Caro Peak, 1447m), surrounded by threatening telecommunication antennas (Fig. 6), almost imperceptible to human consciousness as being used to it. The small silent statue of Mare de Deu de la Cinta was erected in 1955 by Unio Excursionista de Catalunya (Trekking Club of Catalonia) and the place dominates the Ebro River valley all the way to the Mediterranean Sea.

Figure 5. Image of the Mare de Deu de la Cinta the patrons of Tortosa, watching over the city



Source: Real Archifodradía de Santa Maria de la Cinta

Figure 6. Expression of spiritual resistance in Caro Peak image of Mare de Deu de la Cinta.



Source: A. Baygusheva

Concluding, the concept of the Noosphere allows us to interpret the relationship between the Human and the Geosphere, from the identity values underpinning technocratic artifacts. . In Terres de l'Ebre, a deep spiritual interconnection feeling exists with a geospheric place; a land fulfilled with memories that gives a sense of community unfolding in an ecological mysticism. The Ebro River, as a unifying element, a "cami de sirga" [towpath][3] from the Ebro Delta to the Ports of Tortosa-Beceit, gives rise to a meaning sense stemming from a culture and generator of culture (Vidal, 2005) that echoes in a spiritual devotion to Mare de Deu de la Cinta and that, at the same time, portrays Terres de l'Ebre as a Land of resistance in

3 Cami de sirga (towpath) is a path built along rivers or canals to which people or animals (donkeys, mules, oxen, or draft horses) pull cargo boats by means of a towpath. On the river Ebro, the "llaguts" (small wooden boats) pulled by mules transporting coal from the Ports and rice from the Delta were a trade route for centuries (Moncada, 1988).

hope. “Terres de l’Ebre” is a place in transition, between the past and future that seeks to restore a spatial ecological justice, overcoming the geoethical dilemmas, correcting the values of technocratic artifacts and finding ways through the challenges derived from the relationship between the Human and Geosphere. It remains to be seen how this can be done. Perhaps the Peoples of “Terres de l’Ebre” would need to embark on a path of critical geoethical pedagogy and leadership, such as the one started by a teacher in a secular school for the poor in Roquetes (near Tortosa) in the early XX[th] century, Marcel.li Domingo, who would later become Minister of the Spanish Republic in 1933. Nonetheless, whatever the task to be undertaken, it will only be attainable if, as said by the theologian of Tortosa, Mossèn Manyà (1884-1976) (Moreso, 2005), belonging to a certain community is defined by placing the conception of pluralism at the center: a space where different reasonable conceptions of human life can live together.

5. Conclusion

In this research, the Noosphere is developed as a coevolutionary biogeochemical, social and spiritual concept, where the Land becomes a representational symbolic space of Socio-BioTechnical Spiritual subsystems. Using a diatopical hermeneutics, the research interprets modes of being, to understand humans’ lived experiences, that are sensed and expressed as an ecologic mysticism that activates attitudes of resistance in a place, lands of resistance, revealing and transmitting identity values that, when transformed into ideologies, transfigure in technocratic artifacts and their technocracies defining “ideo-eco-techno-logies”. Land is not static or a rigid symbolic space but a liminal space that coevolves defining porous identities with the ability to identify with the values of others. Identities are at the base of our relationship with the Geosphere through other human beings, based on the labor and the language, rebuilding communities on the basis of mutuality and reciprocity (McIntosh, 2001). Communities recover the memory of a geospheric place, forging the Land. In turn, the Land is able to inspire an ecological mysticism when the energy of human culture is embedded with a geospheric place as a hierophany. Ecological mysticism appears as the way to the anthropophany of the human being, the self-encounter embodiment with the World, the Creation, and finally the radical opening to the Transcendent, to God.

In Terres de l’Ebre, the concept of “Ebrenc”, as replacing the old concept of “tortosinisme”, may foster a common ground to overcome tragedies of geoethical dilemmas. Being “Ebrenc”, as a geoethics branding for sustainable practices (Bohle & Marone, 2021) and heading to ecological justice and tacking integral poverty, could easily be put at the core of civic entrepreneurship, social cooperativeness, private stewardship initiatives, spurred by community unionism and re-municipalization as being key towards deliberative democracy. In other words, the current consumer-social contract must be replaced by a socio-ecological contract (Jennings, 2016), based on an ecological dialogue of values that fosters a shared future, and triggers cultural change by taking solidarity identity values as a principle to preserve ecosystems and their communities, their natural and cultural heritage, inspiring Geosphere-based Solutions. Taking from anadialectics, dialogue becomes a task that allows us to develop possible and credible futures as a learning process in our relationship with others and with the Geosphere. However, we live in a complex World intertwined by multiple relationships, where the only way to find anchor points is by rebuilding community, a community that is intimately connected, in communion, to the Geosphere. We must be able to discern between the paths of consolation that open us towards a spatial and ecological justice guided by the prudence of our decisions or those of desolation that lead us towards ecological wars and suffering. The future is uncertain but it is up to us to build one with one voice; a values-based ecological dialogue that accepts that each of us has a part of truth that can be fulfilled with the truth of the other. Would we be able to understand this? Would we be able to commit ourselves to seeking the truth amongst many truths? May we build a ecological dialogue of values to make a common future? May we find, once and for all, the values that respect the Geosphere that is alive and, at the same time, captures the values of what we are?

The stability of the Biosphere as resulting from the the relationships of the Human with the Geosphere is only possible if human beings identify not only with a community in space, but also with a community extending over time from the past into the future. Geoethical thinking offers the best type of reasoning necessary in managing the contingency of SBTSs, constructing future imaginaries using geoethical dilemmas under a geoprospective approach.

REFERENCES

Acosta, A. (2016). Aporte al debate: El extractivismo como categoría de saqueo y devastación. *fiar*, *9*(2), 25-33. http://interamerica.de/wp-content/uploads/2016/09/0_fiar-Vol.-9.2-Negotiating-Nature-Imaginaries-Interventions-and-Resistance-Complete-Issue.pdf

Agramunt, A. B. (2019). El Tortosinisme i el Passat Dissenyat. *Plecs d'història local*. *172*, 5-7. https://raco.cat/index.php/Plecs/article/view/360566

Álvarez, P. (Ed.). (2019). Healing a Broken World. In *Promotio Iustitiae no. 106, Social Justice and Ecology Secretariat (SJES)*. General Curia of the Society of Jesus.

Arasa-Tuliesa, A., & Guillén, J. (2019). Gestió dels sediments del riu Ebre: optimisme vs mesures pal·liatives. Grup EbreRecerca. *Informatiu del Parc Natural del Delta de l'Ebre. Estiu-Tardor Especial,* 50, 28-30.

Arbo, S. J. (1932). *Terres de l'Ebre*. Edicions.

Archer, A., Lüttig, G., & Snezko, I. (1987). *Man's dependence on the earth: The role of the geosciences in the environment*. Springer-Verlag.

Ballesteros, J. (1995). *Ecologismo personalista*. Technos S.A.

Bellaubi, F. (2019). Photographs of Turgoyak: Exploring spiritual awareness and eco-resistance. *Rachel Carson Center Blog.* https://seeingthewoods.org/2019/06/03/photographs-of-turgoyak-exploring-spiritual-awareness-and-eco-resistance/

Bellaubi, F. (2021a, in press). Exploring the relevance of the spiritual dimension of the Noosphere in Geoethics. In M. Bohle & E. Marone (Eds.), *Geo-societal Narratives: Contextualising Geosciences.* Springer.

Bellaubi, F. (2021b). Spiritual Dimensions in Exploring the Human-Geosphere Relationship under a Values-Based Approach in Lake Turgoyak, Southern Urals, Russia. *Sibirica Interdisciplinary Journal of Siberian Studies, 20*(10), 202. https://doi.org/10.3167/sib.2021.200104

Bellaubi, F., & Arasa, A. (2020). Geoethics in groundwater management: The geoethical dilemma in La Galera aquifer, Spain. In G. Di Capua (Ed.), *Geoethics: Status and Future Perspectives*. https://sp. lyellcollection.org/content/early/2020/09/22/SP508-2020-125

Bellaubi, F., & Boehm, F. (2018). Management practices and corruption risks in Water Service Delivery in Kenya and Ghana. *Water Policy*, *20*(2), 388-409. http://wp.iwaponline.com/content/20/2/388

Bellaubi, F., & Bustamante, R. (2018). Towards a New Paradigm in Water Management: Cochabamba's Water Agenda from an Ethical Approach. *Geosciences*, *8*, 177. https://doi.org/10.3390/geosciences8050177

Bellaubi, F., & Lagunov, A. (2020). Value-Based Approach in Managing the Human-Geosphere Relationship: the Case of Lake Turgoyak (Southern Urals, Russia). *Human Ecology: An Interdisciplinary Journal*. https://link.springer.com/article/10.1007/s10745-020-00174-0

Bellaubi, F., Mallarach, J. M., & Sardá, R. (2021). A Geoethical Approach to Unlock a Social-Ecological Governance Problem: The Case of the Tordera River (Catalonia, Spain). *Sustainability, 13*(8), 4253. https://doi.org/10.3390/su13084253

Bisbat de Tortosa. (2011). *Pregaries I senderes. Ermites del Bisbat de Tortosa*. Fundacio Compte Fibla.

Bischof, M. (2007). Vernadsky's Noosphere and Slavophile Sobornost. In *Biophotonics and Coherent Systems in Biology* (pp. 279-297). https://link.springer.com/chapter/10.1007/978-0-387-28417-0_20

Blay, J., & Àvila, A. (2020). Els efectes del temporal Glòria: una mostra de la necessitat d'actuació urgent al delta de l'Ebre. *Treballs de la Societat Catalana de Geografia*, *89*, 163-189. http://revistes.iec.cat/index.php/TSCG DOI: 10.2436/20.3002.01.195

Bohle, M., & Marone, E. (2021). Geoethics, a Branding for Sustainable Practices. *Sustainability, 13*(2), 895. https://doi.org/10.3390/su13020895

Bohlinger, T. (2017). Hermeneutics of Hope: Paul Ricoeur and Jürgen Moltmann in Dialogue. *The LAB, The Logos Academic Blog*. https://academic.logos.com/hermeneutics-of-hope-paul-ricoeur-and-ju%cc%88rgen-moltmann-in-dialogue/#comments

Bookchin, M. (1982). *The Ecology of Freedom* Cheshire Books.

Boulding, K. E. (1966). The Economics of the Coming Spaceship Earth. In H. Jarrett (Ed.), *Environmental Quality in a Growing Economy* (pp. 3-14). Resources for the Future/Johns Hopkins University Press.

Bourdieu, P., & Passeron, J. C. (1978). Reproduction in Education, Society and Culture. Review by T. Broadfoot, *Comparative Education, 14*(1), 75-82.

Brown, J. M. (2019). Charged Moments: Landscape and the Experience of the Sacred among Catholic Monks in North America. *Religions, 10*(2). https://doi.org/10.3390/rel10020086

Capdevila i Werning, C., & Favà, C. M. (2008). Devoció, art i identitat. La capella de la Mare de Déu de la Cinta a Santa Maria del Pi. *Recerca*, *12*, 195-224. https://www.raco.cat/index.php/Recerca/article/view/179347.

Carson, D. (2009). The abduction of Sherlock Holmes. *International Journal of Police Science and Management, 11*(2), 193–202. https://doi.org/10.1350/ijps.2009.11.2.123

Casadesús, R. (2012). *Creación y conservación en Santo Tomás de Aquino: dos conceptos fundamentales para entender la creación continua*. Lletres de filosofia i humanitats. Revista digital de la Facultat de Filosofia de Catalunya. Universitat Ramon Llull, IV.

Clawson, J. (2013). Imagination, Hope, and Reconciliation in Ricoeur and Moltmann. *Anglican Theological Review,* 9(2), 293-309.

Cohen-Shacham, E., Andrade, A., Dalton, J., Dudley, N., Jones, M., Kumar, C., Maginnis, S., Maynard, S., Nelson, C. R., Renaud, F. G., Welling, R., & Walters, G. (2019). Core principles for successfully implementing and upscaling Nature-based Solutions. *Environmental Science & Policy*, *98*, 20-29. https://doi.org/10.1016/j.envsci.2019.04.014

Cortazar, J., (1963). *Rayuela.* Pantheon Books.

Daly, H. E. (1980). *Economics, ecology, ethics: essays toward a steady-state economy*. W.H. Freeman.

Daly, H. E. (1987). The Economic Growth Debate: What Some Economists Have Learned But Many Have Not. *Journal of Environmental Economics and Management, 14*, 323-336. https://doi.org/10.1016/0095-0696(87)90025-8

de Sousa Santos, B. (2011). Epistemologies of the South. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, *16*(54), 17-39. https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/328637

de Unamuno, M. (1902). *En torno al casticismo.* Espasa Calpe, S.A.

Di Capua, G., & Peppoloni, S. (2019). *Defining geoethics*. International Association for Promoting Geoethics. http://www.geoethics.org/definition

Durkheim, E. (1915). *The elementary forms of the religious life*. Translated [from French] by Joseph Ward Swain. Allen & Unwin.

Dussel, E. (1996). *Filosofía de la Liberación.* Editorial Nueva América

Fabregat, E. G., & Vidal, J. F. (2007). La Canalització De l'Ebre A La Regió De Tortosa (1347-1851). *Quaderns d'Història del' Enginyeria, 8*. https://raco.cat/index.php/QuadernsEnginyeria/article/view/83734

Flix, M.J. (1973). *Tortosa. Testimonio histórico-gráfico*. Dertusa.

Foucault, M. (1984[1967]). Des espace autres [Of other spaces]. Trans. J. Miskowiec. *Architecture/Mouvement/Continuité*, *5*, 46-49. https://foucault.info/documents/heterotopia/foucault.heteroTopia.en/

Francis. 2015. *Laudato Si': On Care for Our Common Home.* Rome: The Vatican.

Franquet Bernis, J. M., Albacar Damian, M. A., & Tallada De Esteve, F. (2017). *Problemática del Río Ebro en su tramo final. Informe acerca de los efectos sobre el área jurisdiccional de la Comunidad de Regantes – Sindicato agrícola del Ebro*. UNED-Tortosa. C/Cervantes, no: 17.

Freire, P. (1970). *Pedagogy of the oppressed.* The Continuum International Publishing Group Inc.

Frodeman, R. (1995). Geological reasoning: geology as an interpretive and historical science. *Geological Society of America Bulletin*, *107*, 960–968. https://doi.org/10.1130/0016-7606(1995)107%3c0960:GRGAAI%3e2.3.CO;2

Garcia i Rubert, D. (2005). *Ulldecona. Abrics de l'Ermita*. Museu Arqueologia De Catalunya.

Golembiewski, J. (2010). Start making sense: Applying a salutogenic model to architectural design for psychiatric care. *Facilities, 28*(3/4), 100-117.

González, A. (2021). Oikos Kai Physis: Hacia un nuevo paradigma ecológico. *Perifèria. Cristianisme, Postmodernitat, Globalització*, *8*(8), 17-32. https://raco.cat/index.php/PeriferiaCPG/article/view/381650

Grinevald, J. (1998). Introduction: the invisibility of the Vernadskian revolution. In V. I. Vernadsky (Ed.), *The Biosphere* (pp. 20–32). Copernicus.

Gudynas, E., & Acosta, A. (2011). La renovación de la crítica al desarrollo y el buen vivir como alternativa. *Utopía y Praxis Latinoamericana, 16*(53), 71 – 83. https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27919220007

Günzel, S. (2019). What Do They Represent? Computer Games as Spatial Concepts. In E. Aarseth & S. Günzel (Eds.), *Ludotopia: Spaces, Places and Territories in Computer Games*. Verlag.

Hadsell, H. (1995). Profits, parrots, peons: ethical perplexities in the Amazon. In B. Taylor (Ed.), *Ecological resistance movements: The global emergence of radical and popular environmentalism* (pp. 70-86). State University of New York Press.

Healing Earth. (2020). *International Jesuit ecology project*. Loyola Chicago University. https://healingearth.ijep.net

Herrera, E., Maxè, V., Mena, E. and Pont Vidal, J. (2002). El moviment a les Terres de l'Ebre. El Pla Hidrològic Nacional i la resposta ciutadana. Revista Catalana de Sociologia, 17, 27–100 http://revistes.iec.cat/index.php/RCS/article/view/4059/35909

James, S. P. (2019). Natural meanings and cultural values. *Environmental Ethics, 41*(1), 3-16. https://doi.org/10.5840/enviroethics20194112

Jennings, B. (2016), *Ecological governance towards a new social contract with the earth*. West Virginia University Press.

Jonas, H. (1984). *The Imperatve of Responsability. In search of an Ethics for the Technological Age.* The Unversity of Chicago Pressm

Jung, C. G. (1969). The Archetypes and the Collective Unconscious. In J Schmonsky (guest), *Ecology Global Network*. http://www.ecology.com/2012/10/24/ecological-importance-folklore/.

Khairullina, E. R., Makhotkina, L. Y., Svetlakov, A. P. , Emelina, E. D., Vyatkina, I. V., Lipatova, I. A., Pavlushin, A. A., & Sorokoumova, E. A. (2019). Noosphere Concept Implementation in Methodology of Modern Ecologically Oriented Higher Education: Theoretical Aspect. *Ekoloji*, *28*(107), 713-720. https://www.silene.ong/wp-content/uploads/2019/12/noosphere-concept-implementation-in-methodology-of-modern-ecologically-oriented-higher-education.pdf

Kiernan, K. (2014). Landforms as Sacred Places: Implications for Geodiversity and Geoheritage. *Geoheritage, 7*(2). https://link.springer.com/article/10.1007/s12371-014-0128-6

Knott, D., Muers, S., & Aldridge, S. (2008). *Achieving culture change: A policy framework.* Cabinet Office.

Kortetmäki, T. (2016). Is Broad the New Deep in Environmental Ethics? A Comparison of Broad Ecological Justice and Deep Ecology. *Ethics and the Environment*, *21*(1), 89-108. https://www.jstor.org/stable/10.2979/ethicsenviro.21.issue-1

Kortetmäki, T. (2017). *Justice in and to Nature: An Application of the Broad Framework of Environmental and Ecological Justice*. PhD thesis. The Faculty of Humanities and Social Sciences of the University of Jyväskylä.

Kovel J (2007) T*he Enemy of Nature: The End of Capitalism or the End of the World?* Zed Books

Kuhn, T. (1970). *The structure of scientific revolutions*. 2nd edn. Chicago University Press.

Kumagai, K. (2000). Value-creating pedagogy and Japanese education in the modern era. In *Ideas and Influence of Tsunesaburo Makiguchi* (pp. 29-45). The Institute of Oriental Philosophy.

Küng, H. (1991). *Global responsibility: In search of a new world ethic.* SCM Press Ltd.

Latouche, S., & Harpagès, D. (2011). *La hora del decrecimiento*. Octaedro.

Latour, B. (2019). *Dónde aterrizar*. Taurus.

Lefebvre, H. (1991[1974]). *The production of space*. Blackwell.

Leopold, A. (1949). *A sand County Almanac and sketches here and there*. Oxford University Press

Levinas, E. (1997). *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Ediciones Sígueme.

Luhmann, N. (1995). *Social systems*. Stanford University Press.

Naess A (2008) *Ecology of Wisdom*. Penguin, London

Nasr, S. H. (1997). *Man and Nature*. Chicago: ABC International Group.

Machado, A. (1912). *Campos de Castilla* [Castile fields]. Letras Hispanicas.

Margenot, M. R. (2009). Intrahistoria en Unamuno e intratiempo en Machado. [Intra-story in Unamuno and Infra-time in Machado]. *Speculum: Journal of Literary Studies 42*. http://www.ucm.es/info/especulo/numero42/intrahis.html.

McIntosh, A. (2001). *Soil and soul people versus corporate power.* Aurum Press Ltd.

McIntosh, A. (2008). *Some contributions of liberation theology to community empowerment in Scottish Land Reform 1991 – 2003*. PhD thesis. University of Ulster.

McIntosh, A. (2012). Chapter 2: The Challenge of Radical Human Ecology to the Academy. In L. Williams & R. Roberts (Eds.), *Radical Human Ecology Intercultural and Indigenous Approaches* (pp. 31-55). Ashgate.

McIntosh, A. (2020). *Riders on the storm: the climate crisis and the survival of being*. Birlinn Limited.

McIntosh, A., & Carmichael, M. (2016). *Spiritual activism: Leadership as service.* Green Books.

Meadows, D. H. (1999). *Leverage points: places to intervene in a system*. The Sustainability Institute.

Melloni, J. (2011). *Hacia un tiempo de síntesis*. Fragmentos.

Moiseev, N. N. (1989). The Study of the Noosphere—Contemporary Humanism. *International Social Science Journal, 122*, 595–606.

Moiseev, N. N., Aleksandrov, V. V., Krapivin, V. F., Lotov, A. V., Svirezhev, Y. M., & Tarko, A. M. (1983). *Global models, The Biospheric approach (Theory of the Noosphere)*. IIASA Collaborative Paper. http://pure.iiasa.ac.at/2349/

Moltmann, J. (1985). *God in creation: an ecological doctrine of creation: The Gifford lectures 1984-1985.* SCM Press Ltd.

Moltmann, J. (2009[1967]). *Theology of hope: on the ground and the implications of Christian eschatology*. Trans. J. Leitch. Fortress Press.

Moncada, J. (1988). *Camí de sirga*. Edicions.

Moreso, J. J. (2005). El Pensament Social De Mossèn Manyà. *Revista Catalana de Teologia 30*(1), 117-130. https://raco.cat/index.php/RevistaTeologia/article/view/71481

Nogué, J., & Vicente, J. (2004). Landscape and national identity in Catalonia. *Political Geography, 23*, 113–132. http://www.politicalgeography.com

OECD. (2015). *Towards green growth? Tracking progress*. OECD. https://doi.org/10.1787/9789264234437-en

Oleksa, Fr., M. (2019). *The face of God film: The Orthodox Church on climate change*. Interview. Orthodox Fellowship of the Transfiguration.

Panikkar, R. (2000) *The interreligious dialogue*. Paulist Press.

Peppoloni, S., & Di Capua, G. (2020). Geoethics as global ethics to face grand challenges for humanity. In G. Di Capua, P. T. Bobrowsky, S. W. Kieffer & C. Palinkas (Eds.), *Geological Society* (p. 508).

Peppoloni, S., Bilham, N., & Di Capua, G. (2019). Contemporary geoethics within the geosciences. In M. Bohle (Ed.), *Exploring Geoethics.* Palgrave Pivot.

Postman, N. (1993). *Technopoly the surrender of culture to technology.* Vintage Books.

Postman, N., & Weingartner, C. (1969). *Teaching as subversive activity.* Dell Publishing.

Prada-Rodríguez, M. L. (2019). ¿Orientan los aparatos tecnológicos las acciones humanas? Una postura praxeológica. *Trilogía Ciencia Tecnología Sociedad*, *11*(21), 67-89.

Prigogine, I. (1996). *The end of certainty*. The Free Press.

Ricoeur, P. (1959). Le symbole donne a penser. *Esprit*, *275*(7/8), 60–76. https://www.jstor.org/stable/24254991

Riechmann, J., González Faus, J. I., & Magallón, C. (2019). *Wake up! Proposals for a decentred humanism.* Christianisme I Justícia.

Robinson, J. M. (2006). *The sacred cinema of Andrei Tarkovsky*. Crescent Moon Publishing.

Rutherford, S. (2017). Environmentality and green governmentality. In D. Richardson, N. Castree, M. F. Goodchild, A. Kobayashi, W. Liu & R. A. Marston (Eds.), *The international encyclopedia of geography* (pp. 1–5). John Wiley & Sons.

Salcedo, M., & Ortiz, A. (2014). Aplicabilidad de la teoría de sistemas autorreferentes de Niklas Luhmann al pensamiento humano. *Psicogente*, *17*(32), 269-282.http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S0124-01372014000200003&script=sci_abstract&tlng=es

Samson, P. R., & Pitt, D. (Eds.). (1999). *The Biosphere and Noosphere reader: Global environment, society and change.* Routledge.

Sancho, J. S. (2014). *El marcel·linisme a les Terres de l'Ebre (1914-1939)*. UAM.

Serafin, R. (1987). *Vernadsky's Biosphere, Teilhard's Noosphere, and Lovelock's Gaia: Perspectives on human intervention in global biogeochemical cycles*. IIASA Working Paper WP-87-096.

Shano, P. (2001). Mysticism and Ecology: Ignatian Contemplation and Participation. *The Way*, *102*, 37–46. https://www.theway.org.uk/back/s102Shano.pdf

Sheldrake R (2012). *The Science Delusion: Feeling the Spirit of Enquiry*. Coronet.

Sikorskaya, G. P., Akimova, O. B., Dorozhkin, E. M., & Yakhneeva, I. V. (2016). Noospheric Pedagogy: The Expansion of the Humanitarian Space of Vocational and Pedagogical Education. *International Journal of Environmental & Science Education, 11*(14), 6963-6975. https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2848747

Soja, E. W. (2010). *Seeking spatial justice*. University of Minnesota Press.

Stern, P. C., Dietz, T., Abel, T., Guagnano, G. A., & Kalof, L. (1999). A Value-Belief-Norm Theory of Support for Social Movements: The Case of Environmentalism. *Human Ecology Review, 6*(2), 81-97. https://cedar.wwu.edu/hcop_facpubs

Tarroja, A., Domingo, L., Herrero, M., Lozano, G., Paül i Carril, V., & Saladié, S. (2003). Terres de l'Ebre: una identitat i un projecte de futur. La posició geogràfica, el riu, el paisatge i el capital social, motius d'un nou model de desenvolupament social i ambiental. *Papers, Regió Metropolitana de Barcelona, 39*, 151-181. https://raco.cat/index.php/PapersIERMB/article/view/103924

Taylor, B. (1995). *Ecological resistance movements. The global emergence of radical and popular environmentalism*. State University of New York Press.

Taylor, B. (2009). *Dark green religion: Nature spirituality and the planetary future.* University of California Press.

Teilhard de Chardin, P. (1959). *The phenomenon of man*. Collins.

Tischner, J. (2005). *Etyka solidarności* [The ethics of solidarity]. http://www.tischner.org.pl/content/images/tischner_4_ethics_years_later.pdf

Tortosa, J. M. (2011). *Maldesarrollo y mal vivir: Pobreza y violencia a escala mundial* Ediciones Abya-Yala.

Touraine, A. (1980). The Voice and the Eye: On the Relationship between Actors and Analysts. *Political Psychology*, *2*(1), 3-14. http://www.jstor.org/stable/3790967

Tucker, T. (2004). Ecology and the Spiritual Exercises. *The Way, 43(*1), 7-18. https://www.theway.org.uk/back/431Tucker.pdf

Turner, V. (1969). *The ritual process: Structure and anti-structure*. Aldine de Gruyter.

Velasco, J. M. (2007). *Introducción a la fenomenología de la religión (Estructuras y procesos, religión)* [Introduction to the phenomenology of religion (Structures and Processes, Religion)]. 7th edn. Editorial Trotta, S.A.

Vernadsky, V. I. (1938). The Transition from the Biosphere to the Noösphere. Excerpts from Scientific Thought as a Planetary Phenomenon, *21st Century Science & Technology, 25*(1, 2). https://21sci-tech.com/Articles_2012/Spring-Summer_2012/04_Biospere_Noosphere.pdf

Vernadsky, V. I. (1945). The Biosphere and Noosphere. *American Scientist, 33*(1), 1–12.

Vernadsky, V. I. (1998[1926]). *The biosphere*. Copernicus.

Verschuuren, B., Mallarach, J-M., Bernbaum, E., Spoon, J., Brown, S., Borde, R., Brown, J., Calamia, M., Mitchell, N., Infield, M., & Lee, E. (2021). *Cultural and spiritual significance of nature: Guidance for protected and conserved area governance and management.* IUCN.

Vidal, J. F. (2005). El tortosinisme. Unes impressions. *Plecs d'història local, 19,* 3-6. https://raco.cat/index.php/Plecs/article/view/282714

Vidal, J. F. (2008). La Baixada de la Cinta, 500 anys. Algunes qüestions d'iconografia. *Recerca*, *12*, 11-64. https://raco.cat/index.php/Recerca/article/view/179342

Vidal, J. P., Herrera, E., Maxè, V., & Mena, E. (2002). El moviment a les Terres de l'Ebre. El Pla Hidrològic Nacional i la resposta ciutadana. *Revista Catalana de Sociologia*, *17*, 27-100. https://raco.cat/index.php/RevistaSociologia/article/view/222365

Voiron, C. (2012). L'anticipation du changement en prospective et des changements spatiaux en géoprospective. *L'Espace Géographique, 41*(2), 99-110.

Weil, S. (1994). *C. Ortega - Introduction to "Gravity and Grace"*. Editorial Trotta.

Westbroek, P. (1991). *Life as a geological force: dynamics of the earth*. Norton.

Williams, Jr., R. S., & Ferrigno, J. G. (Eds.). (2012). *State of the Earth's cryosphere at the beginning of the 21st century: glaciers, global snow cover, floating ice, and permafrost and periglacial environments.* U.S. Geological Survey Professional Paper 1386–A.

Wyndham, F. S. (2000). The Sphere of the Mind: Reviving the Noösphere Concept for Ecological Anthropology. *Journal of Ecological Anthropology, 4*(1), 98-91. http://dx.doi.org/10.5038/2162-4593.4.1.5

Yanitsky, O. N. (2020). The Ecological Wars: The Notion, Concept and Dynamics. *Advances in Social Sciences Research Journal, 7*(6), 477-488. https://doi.org/10.14738/assrj.76.8445

AUTHOR

Francesc Bellaubi. PhD in Natural Sciences (Institute for Environmental Systems Research, University of Osnabrück, Germany) and MSc in Agricultural management and environment (International Center for Advanced Mediterranean Agronomic Studies, France). Former research fellow at South Ural State University (Russia) and MA in Interreligious, Ecumenical and Intercultural Dialogue (Higher Institute of Religious Sciences of Barcelona, Universitat Ramon Llull). Member of Silene. Geologist (BSc.) and Mining Tech. Eng. with a long experience providing technical assistance to development organizations and international agencies, NGOs and research institutions from different countries in the Americas, Africa and Asia-Pacific on natural resources management and climate change.

Conflict of interest

No potential conflict of interest is reported by the author.

Funding

No financial assistance from parties outside this article.

Acknowledgments

To my grandparents who cultivated in me the love for the Land.



https://doi.org/10.46652/resistances.v2i3.41
Dossier Section | Peer Reviewed |
ISSN 2737-6222 | Vol. 2 Issue 3, 2021, e21041
Quito, Ecuador
Submitted: 07 March 2021
Accepted: 23 June 2021
Published online: 12 July 2021

Cambio climático y salud: la apuesta a la deliberación

Climate change and health: the bet on deliberation

Daniel Busdygan
Universidad Nacional de Quilmes - Argentina
Quilmes, Argentina
dbusdygan@uvq.edu.ar

Wilmer Yesid Leguizamón Arias
Fundación Universitaria Juan de Castellanos - Colombia
Tunja, Colombia
wyleguizamon@jdc.edu.co

Natalia Elisa Ramírez Hernández
Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia - Colombia
Tunja, Colombia
nramirezhernandez@uvq.edu.ar

RESUMEN

La compleja interacción entre las sociedades actuales y el medio ambiente es una importante línea de investigación que permitiría comprender cómo el modo de producción propio del modelo capitalista constituye una de las principales causas del calentamiento global y a su vez, como un efecto bumerang, dicho cambio climático ocasionaría afectaciones directas a la salud humana. A partir del análisis de esta compleja relación, el presente artículo busca proponer una alternativa, necesaria más no suficiente, con miras a construir relaciones más armónicas y sostenibles entre el ser humano y su ambiente, partiendo de la construcción de un modelo de ciudadanía orientada a propiciar espacios de participación efectiva para sectores vulnerables, particularmente, aquellos cuya salud y seguridad alimentaria se pueden ver afectadas por los efectos del cambio climático. Para tal efecto se acudió a un diseño metodológico de enfoque cualitativo que introdujo elementos interdisciplinares que combinaron elementos teóricos y metodológicos de la filosofía política y la sociología, empleando categorías como el metabolismo social, que permite trazar el impacto de la evolución humana y sus organizaciones políticas y sociales en relación con el ecosistema mundial a partir de sus fuentes energéticas.

Palabras clave: Cambio climático; Política ambiental; Desarrollo participativo; Política de la salud.

ABSTRACT

The complex interaction between current societies and the environment is an important line of research that would allow us to understand how the mode of production of the capitalist model constitutes one of the main causes of global warming and, in turn, like a boomerang effect, such climate change would directly affect human health. Based on the analysis of this complex relationship, this article seeks to propose an alternative, necessary but not sufficient, with a view to building more harmonious and sustainable relations between human beings and their environment, based on the construction of a model of citizenship aimed at providing spaces for effective participation for vulnerable sectors, particularly those whose health and food security may be affected by the effects of climate change. For this purpose, a methodological design with a qualitative approach was used, which introduced interdisciplinary elements that combined theoretical and methodological elements of political philosophy and sociology, using categories such as social metabolism, which allows tracing the impact of human evolution and its political and social organizations in relation to the global ecosystem from its energy sources.

Keywords: Climate change; Environmental policy; Participatory development; Health policy.







1. INTRODUCCIÓN

Para las democracias liberales desde hace varias décadas ha dejado de ser una novedad que el cambio climático representa la mayor amenaza medio ambiental que enfrenta la humanidad como especie. No obstante, y a pesar de ello, existe una deuda permanente sobre cómo la democracia puede reorientarse en clave ecológica más allá de las medidas que sostienen el status quo, gestionando medidas pragmáticas y discursos que aluden al colapso total. Conforme el cambio climático se sostiene, determinantes ambientales y sociales de la salud también se alteran a causa de las modificaciones en los ecosistemas; con ello, la amenaza ambiental se exterioriza en los efectos que hacen peligrar la seguridad sanitaria y alimenticia de poblaciones que deben enfrentar nuevos desafíos.

Las decisiones que las comunidades deben llevar adelante en política ambiental están íntimamente relacionadas con la promoción de la salud. Ahora bien, esto implica poner la mirada sobre dos asuntos propios de la dimensión política y cómo ésta se vincula con los distintos espacios de la sociedad civil y los discursos medioambientales. Por ello, en este trabajo nos interesa avanzar sobre qué tipo de ciudadanía se debería propiciar en la práctica democrática cuando la misma versa sobre temas ambientales y de salud. Poner la mirada en los espacios institucionales y en las dinámicas en las que se dan ese tipo de decisiones políticas, contempla la preocupación por cuáles son los espacios de participación efectiva que están diseñados para que pongan sus voces los sectores vulnerables, particularmente, aquellos cuya salud y seguridad alimentaria se pueden ver afectadas en primer lugar por las externalidades negativas propias de algunas decisiones guiadas solamente por una racionalidad económica de corto plazo.

Las lógicas industrialistas que han buscado un continuo crecimiento económico-productivo han provocado consecuencias significativas. En los últimos años se han registrado datos que no han hecho otra cosa que confirmar un preocupante escenario ambiental presente y futuro. Según la Organización Meteorológica Mundial, en el año 2019 la temperatura promedio en el mundo estuvo cerca del 1,1 °C, es decir, “0,1°C por encima del valor de referencia desde 1850 a 1900, que se utiliza como estimación de los niveles preindustriales” (Organización Meteorológica Mundial, 2020, p.6). El 2019 se convirtió en el segundo año más cálido del que se tenga información, mientras que el año 2016 sigue considerándose como el año más cálido, al registrar un incremento en la temperatura media mundial cercano a setenta y seis décimas. De lo anterior se confirma una tendencia que marca el creciente y acelerado aumento de la temperatura global desde la década de 1980 (Organización Meteorológica Mundial, 2020, p. 7).

Si se tiene en cuenta que el fenómeno del cambio climático está estrechamente relacionado con una racionalidad económica y política que acentúa los hábitos de consumo propios de un modelo de acumulación capitalista basada en la energía fósil-energética y productora de los gases efecto invernadero; si se considera también que el aumento de la población que habita en zonas o asentamientos urbanos y la depredación ambiental causada por la presión antropogénica sobre los ecosistemas del planeta sigue en aumento; entonces, es lógico que revisemos cómo se coordina en clave ecológica la racionalidad económico- productiva con las necesidades ambientales y sanitaras al momento de establecer orientaciones políticas y marcos legales. Los nuevos y autoinfringidos problemas deben encontrar soluciones en nuevos modelos de democracia que posean diseños participativos en los cuales estén comprendidos no solo los expertos sino especialmente las comunidades que pueden ser particularmente afectadas.

El fenómeno que se ha descrito, en términos físicos y ecológicos es tan crítico que el peso de los objetos artificiales creados por el hombre supera el peso de la biomasa del mundo, estimándose que para el año 2040 la masa antropogénica triplicará la biomasa seca de la tierra (Elhacham, et al., 2020). Sólo el peso del plástico equivale al doble del peso de los animales marinos y terrestres que habitan el planeta (Elhacham, et al., 2020). Estas mediciones se correlacionan con el

crecimiento de la población y de los asentamientos urbanos y dicho crecimiento tiene incidencia directa sobre la aceleración del consumo y la reducción de las reservas naturales. De acuerdo con el informe del Panel Internacional de Recursos presentado al Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente en 2019, el uso de los recursos naturales se ha triplicado desde 1970, provocando "más del 90% de la pérdida de diversidad biológica" (Oberle, 2019, p. 6) y "aproximadamente la mitad de las emisiones mundiales de gases de efecto invernadero" (Oberle, 2019, p. 6). Según el mismo informe, la tendencia proyectada indica "que el consumo de materiales en el mundo crecerá en un 110 por ciento desde los niveles de 2015 hasta alcanzar los 190 mil millones de toneladas para 2060" (Oberle, 2019, p. 27), esto se traduce en la proyección de un consumo per cápita de 18,5 toneladas (Oberle, 2019, p. 27).

Frente a esta problemática, las democracias deben analizar las condiciones físicas y ecológicas que la hacen posible y para ello, generar diseños institucionales que permitan mejores contrapesos al momento de tomar decisiones que impactan en la salud. Los informes recomiendan acuerdos y acciones multilaterales que demandan especial compromiso de los países desarrollados con la generación de políticas públicas estatales tendientes a materializar los objetivos definidos desde el concierto internacional y sobretodo, cambios de comportamientos sociales. No obstante, se considera pertinente habilitar espacios deliberativos de intervención efectiva donde estén los potenciales afectados. Los acuerdos internacionales no son suficientes si no se acompañan de transformaciones en los diseños institucionales municipales, provinciales y nacionales donde pueda aparecer la fuerza de los argumentos desde una perspectiva ecosocial.

En este sentido, son dos los objetivos que se procuran conseguir en el presente artículo: El primero de ellos es analizar, desde el enfoque del metabolismo social, algunas de las transformaciones requeridas por el Estado tendientes a lograr un modelo sustentable, y, en segundo lugar, analizar el rol de la ciudadanía de cara a la exigencia de modelos de justicia ambiental y en salud.

2. METODOLOGÍA

Se aplicó un método con enfoque cualitativo en la medida en que se busca describir las particularidades y cualidades de un fenómeno dado, logrando cierta profundidad en conceptos y significados, ofreciendo una amplia riqueza interpretativa del fenómeno (Hernández Sampieri, 2014). El diseño metodológico introdujo elementos interdisciplinares que combinaron elementos teóricos y metodológicos de la filosofía política, la sociología política y jurídica. La propuesta fue estrictamente teórica para identificar y formular nuevas ideas de ciudadanía, orientada a propiciar espacios de participación efectiva para sectores vulnerables, particularmente, aquellos cuya salud y seguridad alimentaria se pueden ver afectadas por los efectos del cambio climático. Para hacer ese abordaje se utilizaron **métodos hermenéuticos propios del análisis y la crítica filosófica**, combinados con marcos analíticos originados del metabolismo social, así como técnicas de revisión documental y análisis de documentos significativos.

3. DESARROLLO

3.1. La teoría de los sistemas de energía y el metabolismo social

Los problemas asociados al cambio climático y a la degradación ambiental obedecen fundamentalmente a la conducta humana. Este es un hecho sin precedentes en toda la existencia del planeta tierra, pues nunca antes una especie animal había tenido la capacidad de alterar a tal nivel las condiciones de la ecología global (Noah Harari, 2016, p.88). El impacto de la actividad humana desde la revolución industrial ha sido tal, que marcó el fin de la era geológica del holoceno dando inicio al antropoceno (López Bermúdez, 2016, p. 76). El antropoceno se caracteriza por la idea del hombre y su desarrollo de la técnica constituido como una gran fuerza geológica que ha influenciado cambios cualitativos a nivel global (López Bermúdez, 2016, p.75; Herrero, 2017, p.18). Dichos cambios pueden leerse en diferentes medidores donde se "advierten variaciones importantes tales como el aumento de la temperatura promedio, la disminución de la biomasa global y

el aumento correlativo de la masa antropogénica"(Romero Sarah, 2020), esto es, aquella "masa incrustada en objetos sólidos inanimados fabricados por humanos" (Romero Sarah, 2020) degradación ambiental y causa principal de lo que sería la sexta gran extinción. Es de resaltar que estas variaciones están directamente vinculadas con determinantes de la salud tales como el agua, el aire y el acceso a alimentos saludables.

Para solucionar los múltiples problemas que han sobrevenido de una equivocada relación entre sociedad y la naturaleza heredada de la Revolución Industrial se han propuesto diferentes alternativas teóricas. Una de estas soluciones se apoya en los estudios sociometabólicos cuya principal particularidad está dada porque "vincula el estudio de los procesos socioeconómicos con los procesos biofísicos y, por lo tanto, juega un papel fundamental en la comprensión de las interacciones sociedad-naturaleza" (Haberl, et al., 2019, p. 34).

La propuesta de este tipo de estudios es explicar la estrecha interacción entre los comportamientos sociales y sus efectos ambientales. Bajo este marco teórico, "el metabolismo social comienza cuando los seres humanos socialmente agrupados se apropian materiales y energías de la naturaleza (*input*) y finaliza cuando depositan desechos, emanaciones o residuos en los espacios naturales (*output*)" (Toledo, 2013, p. 47). Asimismo, al interior de la sociedad se ejecutan procesos intangibles de circulación, transformación y consumo de energía y materiales, conocidos como "los flujos de entrada, los flujos interiores y los flujos de salida" (Toledo, 2013, p. 47). En concreto, el proceso metabólico se materializa en cinco etapas: "la apropiación (A), la transformación (T), la circulación (C), el consumo (Co) y la excreción (E)" (Toledo, 2013, p. 47).

Esta perspectiva teórica ofrece otro panorama de la evolución de las organizaciones humanas y de forma concreta de la historia universal del Estado vista desde sus fundamentos físicos y energéticos. Esta forma de abordar la evolución del Estado fue desarrollada en 1980 por el historiador Rolf Peter Sieferle (1949–2016). De acuerdo con esta perspectiva teórica es necesario combinar aspectos socio-ambientales para "analizar los fundamentos físicos y energéticos de las sociedades humanas, partiendo de la observación de que la energía no es simplemente un recurso entre muchos otros, sino que la fuerza motriz de las sociedades humanas que determina tanto sus posibilidades como sus límites" (Marquart, 2014, p. 13). Desde la teoría del metabolismo social y el régimen energético es posible advertir una visión macro histórica de la evolución de la humanidad y sus modos de organización sociopolítica, expresada en tres grandes estadios de la humanidad asociados consecuentemente a tres grandes regímenes energéticos: el régimen de la energía solar no modelado, el régimen de energía solar modelado y el régimen fósil energético (Marquart, 2014, p. 13).

Las sociedades y sus organizaciones políticas han dependido históricamente de algún tipo de fuente energética y la forma de aprovechamiento de esta definió el *modus "vivendi"* del ser humano. Las sociedades recolectoras y cazadoras que perduraron cerca de 2,5 millones de años dependieron exclusivamente del régimen de energía solar no modelado, determinado por la capacidad de las plantas para producir energía a través de la fotosíntesis (Noah Harari, 2014, p. 95; Marquart, 2014, p. 13). Esas comunidades apenas aprovechaban una minúscula parte de la energía fotosintética, la cual es baja en relación con otras fuentes energéticas- la energía fotosintética producida en todo el mundo está calculada en apenas 3.000 exajulios solares (Noah Harari, 2014, p. 373).

La primera revolución energética se presentó hace unos 10.000 años con la revolución agrícola. Cuando inició la transición a la agricultura, aproximadamente entre 9500-8500 a.C. aparecieron los primeros asentamientos humanos y organizaciones sociales y políticas mucho más complejas, que se fundaban en el régimen de energía solar modelado a través de la agricultura y la ganadería (Noah Harari, 2014, p. 95). Esto implicó "la transformación fotosintética de la energía radial del sol en biomasa, pero con control activo de las corrientes de energía" (Marquart, 2014, p. 13). En ese momento se afirmó la dominación del ser humano sobre la naturaleza. No obstante, hasta la alta Edad Media no se trataba más que de economías de subsistencia con bajas dinámicas de

transacciones comunitarias (Villa Orrego, 2013, p. 108); "pero más allá de las evidentes injusticias y del caótico funcionamiento del sistema feudal, el principio fundamental de su economía y su derecho era el *ius fruendi,* esto es, el uso con el fin de sobrevivir" (Ost, 1996, p. 47).

El tercer estadio de la evolución de la humanidad y sus organizaciones políticas y sociales en relación con sus fuentes energéticas y su metabolismo social está marcado por *e*l régimen fósil-energético de la época industrial, que apareció precisamente con la Revolución Industrial. Esta revolución significó descubrir nuevas formas de transformación de la energía e independizarse –al menos parcialmente- de la energía fotosintética. El mercado de la energía fósil energética transformó significativamente la sociedad humana y el ecosistema mundial, incrementando ostensiblemente el consumo de energía en las actividades e industrias de origen humano, estimado en cerca de 500 exajulios anuales (Noah Harari, 2014, p. 373).

De acuerdo con el historiador Yuval Noah Harari, a 2014, el valor anual de la producción mundial de bienes y servicios es cercano a los 60 billones de dólares, mientras que 500 años atrás esa misma producción anual solo llegó al equivalente a 250.000 millones de dólares. Asimismo, mientras que en el año 1.500 se consumían 13 billones de calorías de energía al día, actualmente el consumo de calorías diarias pasó a 1.500 billones (Noah Harari, 2014, p. 275).

En este punto, el pensamiento occidental antropocéntrico, impulsado por un particular espíritu de la filosofía moderna, el desarrollo de ciencia y técnica más el desarrollo de la economía clásica, abrió paso sobre la base de falsos presupuestos ambientales que no reparaban en los daños ecológicos. En este punto el derecho moderno "nace como estructura jurídico-política de un modelo económico que considera el medio natural como un objeto inagotable para su explotación sin límites, y ese error antropocéntrico se ha mantenido hasta nuestros días" (Giménez, 2016, p.9) Ese cambio dentro de la relación de la vida humana con la naturaleza hizo que en unos poco cientos de años, la naturaleza se haya tornado un activo más dentro del sistema económico mundial. Pero la idea del crecimiento económico sin límites, con posibilidades de incrementos constantes sobre la base de una lógica de explotación de los recursos naturales, no es una idea que pueda sostenerse.

Los datos que confirman el fenómeno del cambio climático inducido por las actividades humanas impactan en los ecosistemas y en la salud humana. Aire puro, aguas potables, regularidad de las temperaturas a las que nos hemos adaptado evolutivamente, grados tolerables de radiación ultravioleta, son algunos de los muchos factores a considerar al momento de proyectar políticas productivas. Los cambios climáticos afectan la vida humana tanto como la diversidad biológica y con ello, nuevamente, las condiciones naturales de la producción de alimentos. Con las variaciones de temperaturas, con el aumento de sequías o de regímenes de lluvias, quedan comprometidas las actividades productivas destinadas a la alimentación, así como también distintas formas de vida animal. Quienes encuentran primero los efectos de los cambios climáticos son las poblaciones vulnerables quienes tienen dificultades para el acceso al agua potable, a alimentos saludables y a precios accesibles, viven en las zonas más desprovistas de la debida infraestructura para soportar el aumento de los niveles de aguas, protección de fuertes vientos o controles de salud pública.

La teoría del metabolismo social permite entender el efecto bumerang originado por la primacía del pensamiento antropocéntrico en materia ambiental, que aceleró el proceso de cambio climático a partir de los severos daños ambientales causados por la acción del hombre, pero cuyos efectos rebotaron con similar fuerza sobre las sociedades humanas. Según la Organización Mundial de la salud (OMS, 2002), para el año 2000, el cambio climático es la causa o, al menos, está relacionado con "el 6% de casos de paludismo en países de ingresos medios" (OMS, 2016), y cerca del 2,4% de diarrea en el mundo y aunque en algunos casos excepcionales el cambio climático puede traer algunos efectos beneficiosos para la salud humana, como la disminución de la morbilidad asociada a bajas temperaturas, los efectos a la salud por causa del cambio climático tienden a ser bastante adversos (OMS, 2016).

El cambio climático y su nexo causal sobre la salud humana es considerado como una amenaza creciente "porque aumenta la probabilidad de impactos graves, generalizados e irreversibles en los determinantes sociales y medioambientales de la salud: agua potable, aire limpio, alimentos suficientes y abrigo adecuado" (Cuadros Cagua, 2017, p. 162); que se concretan en "diversas enfermedades transmitidas por vectores, de muchos trastornos gastrointestinales y de ciertas afecciones atribuibles al agua" (OMS, 2003, p. 14), así como enfermedades y defunciones asociadas a cambios de temperatura. Sin embargo, aún existen pocas investigaciones dedicadas a confirmar la relación causa efecto entre el cambio climático y las enfermedades, pues estas últimas responden a factores multicausales que hacen difícil la verificación de tal nexo de causalidad (Burstein, 2016), "por lo que se requiere la interpretación e interrelación multi y transdisciplinar" (Cuadros Cagua, 2017, p. 161) para fortalecer esta línea de investigación.

Ahora bien, pese a estas dificultades científicas, se ha podido determinar que "los fenómenos secundarios al cambio climático vienen generando impactos negativos diversos, directos e indirectos en la epidemiología de las enfermedades e inequidades en la salud de las personas" (Cuadros Cagua, 2017, p. 166).

Frente a este panorama, los estudios en materia de los efectos de la salud sobre el cambio climático plantean varias alternativas que involucran medidas en materia de políticas y salud pública a fin de "evaluar las vulnerabilidades y determinar las opciones de intervención, pero la solución óptima está en manos de los gobiernos, la sociedad y los individuos, y exige cambios en los comportamientos, las tecnologías y las prácticas para permitir la transición hacia la sostenibilidad" (OMS, 2003, p. 31). Otros estudios proponen "definir acciones y rutas para un proceso de apropiación social que establezca las medidas de adaptación de la población ante los efectos del cambio climático y los riesgos latentes para la salud humana" (Rodríguez-Pacheco et al., 2019, p. 325), que implica la participación activa "en la definición e implementación de políticas y acciones de investigación en la identificación, comprensión, evaluación y prevención (reducir los daños) de los posibles riesgos o efectos para la salud humana" (Cuadros Cagua, 2017, p. 161).

3.2. El giro deliberativo y la ciudadanía diferenciada.

De acuerdo con la escuela de la economía neoclásica no habría algún tipo de tensión importante entre economía, ecología y salud. Desde esta perspectiva, el consumo constante es posible independientemente del uso de recursos no renovables en la producción (Common & Sagl, 2008). Frente a las objeciones de la depredación ambiental y el carácter finito de los recursos naturales, la respuesta de esta escuela es internalizar las externalidades negativas asociadas al agotamiento y la depredación de los recursos naturales. Para ello, sugieren que a través de figuras jurídicas como la definición de tasas retributivas – quien contamina paga- se puede llegar a la definición de estándares máximos de contaminación y de allí estipular la imposición de multas y otras medidas a cargo del Estado (Oteiza, 2013). El objetivo teórico de las tasas e impuestos verdes es "lograr que los costes para el medio ambiente pasen a formar parte de los costes de producción y de consumo" (Riechmann, 1995, p. 98). En otras palabras, desde estas posturas económicas es posible sustituir el capital natural por el capital artificial.

Desde la perspectiva de la escuela económica neoclásica, no hay justificación razonable para conservar el capital natural, en tanto que este puede ser fácilmente reemplazado por el capital artificial como lo indica el canon de Hartwichs, según el cual:

> ...no exige que se mantenga un stock de capital natural determinado. (...) El consumo se mantiene constante indefinidamente si se utiliza el stock de capital natural y se aumenta el stock de capital artificial, y en la producción, el primero se reemplaza por el segundo. (Common & Sagl, 2008, p. 376).

La idea de la internalización de las externalidades negativas asociadas a los problemas ambientales se desarrolla con mayor detalle en la denominada economía ambiental a través de esquemas de monetización del medio ambiente (Estevan, 1995). Este tipo de enfoques económicos incorporan la variable ambiental en el análisis del mercado, pero sin perder el objetivo primigenio del crecimiento económico. Entre otras razones, esto es así porque los bienes comunes como la biosfera no cuentan con mercados especiales (Riechmann, 1995). Al contar con un derecho de propiedad indefinido o "indeterminado", al ser los recursos naturales recursos comunes, los mismos carecen de cualquier valor de consumo, es decir, son considerados gratuitos y en principio no son de interés del mercado (Azqueta, 2002). Sin embargo, para algunos autores como Riechmann (1996), consideran que estos razonamientos desconocen los principios básicos de la termodinámica, como el principio de entropía, entendido como "las constricciones que los principios termodinámicos imponen sobre los procesos sociales" (Riechmann, 1996, p. 3). Por esta razón la crisis climática asociada con la implementación de este tipo de modelos económicos interpela por alternativas y retos que, según Marquart (2014), deben ser asumidos por el Estado industrial, porque es "la única institución con el poder efectivo de disciplinar intereses particulares destructivos" (p. 611). Estos retos están asociados al diseño de la entrada a la era post fósil-energética. Estas alternativas provienen de diferentes campos del conocimiento y pasan por un mejor aprovechamiento de la energía solar (Riechmann, 1996), la promoción y formulación de políticas económicas dirigidas hacia modelos de crecimiento limitados acordes con los límites y capacidades de la biosfera (Zaar, 2021), hasta cambios culturales, que involucran cambios en el seno de los modelos democráticos.

Dentro de las diferentes alternativas que se han propuesto en términos teóricos, la democracia deliberativa debería ser puesta en valor como una concepción propicia para enfrentar los muchos desafíos abiertos. Desde las distintas concepciones deliberativistas se pueden mejorar diseños institucionales que permitan estabilizar y recomponer las orientaciones que han tomado las decisiones económicas en el marco de la democracia (Bohman & Regh, 1999). Dentro de nuestra concepción valorativa, los temas relativos a las distintas formas de garantizar tanto un medioambiente sano y favorable como una concepción integral de salud no se consiguen solamente con multas a las empresas o corporaciones ni con voluntarismos. La participación ciudadana en instancias políticas de decisiones vinculadas con estos asuntos es la clave. Para ello, se precisan de diseños institucionales receptivos de las distintas voces al momento de verter sus razones ciudadanas, razones públicas (Busdygan, 2016).

Las concepciones deliberativistas entienden que las decisiones políticas deben encontrar justificaciones reciprocas que, si bien no pretendan llegar a acuerdos unánimes, estén dadas sobre la base de las mejores razones y los mejores argumentos disponibles. Asimismo, entiende que las instancias de tomas de decisión como la votación o las negociaciones políticas deben también estar sustentadas en procedimientos deliberativos. De tal forma, los ciudadanos dejan de ser concebidos simplemente como objeto de legislación y se vuelven instancias activas en la tomas de decisiones políticamente relevantes dentro de su gobierno. En los espacios de participación efectiva y en las dinámicas de dar y recibir razones, las concepciones deliberativas cultivan una disposición hacia el respeto mutuo y el reconocimiento de la igualdad.

Los espacios deliberativos propician las agendas de cuidados del medio ambiente y la salud colectiva en tanto los mismos están comprendidos por razones accesibles a todos los que estén por un motivo u otro involucrados con el tema. De tal modo, las decisiones encuentran así la promoción de la legitimidad política.

Los cambios institucionales deben orientarse a crear esos espacios de intervención. Dryzek (2002) propone un modelo deliberativo dentro del cual la racionalidad política, económica, jurídica y social se subsuman a la racionalidad ecológica. La ampliación de espacios deliberativos que

puedan intervenir en las decisiones políticas conlleva consigo la ventaja de que en los temas de discusión se amplían las perspectivas sectoriales y se puede propiciar la importancia de ciertos bienes comunes o acotar las instancias en los que persisten fuertes desacuerdos. La propuesta de Dryzek encuentra que en la democracia deliberativa se pueden realizar correcciones de modo más dinámico que en otras concepciones.

La dimensión deliberativa permite que los diferentes actores (empresas, expertos y movimientos sociales y personalidades destacadas de las comunidades) deliberen, vuelvan pública la información, amplíen sus conocimientos, rompan sesgos, y coordinen posibles soluciones. Asimismo, en este tipo de deliberación se puede universalizar la necesidad de priorizar ciertos bienes y recursos cuya modificación o agotamiento terminan por complicar nuestro presente y el de las futuras generaciones.

Siguiendo a Young (2000), no debemos presuponer que las instituciones que hoy nos están dadas deban seguir quedando ajenas a las evaluaciones normativas que surgen de los preocupantes cambios signados al comienzo del artículo. Young propone considerar un modelo de ciudadanía abierto a la pluralidad y que, en efecto, los canales institucionales para empoderarse de sí en su participación pública en espacio deliberativos donde se permita la construcción conjunta de ciertas políticas públicas. El Estado, por defecto, se torna un espacio de participación policéntrico en vez de uno monocéntrico cuyo eje principal está puesto en los términos marcados por las lógicas económicas y productivas fijadas por el industrialismo propio de la Revolución industrial. Ahora bien, Young va más allá en su propuesta política que aquí reinterpretamos en clave ecológica. La filósofa sostiene que debería dársele a ciertos grupos vulnerables- y vulnerados- mecanismos institucionales y recursos públicos que apoyen la expresión de cómo les afectan determinadas políticas en las que deben ser tomadas en cuenta sus voces. Pero aún más allá, también considera que debe reconocérsele la capacidad de veto en torno a las políticas específicas que pueden afectar directamente a la comunidad.

En una clara oposición al modelo de ciudadanía sin atención a las diferencias, Young sostiene que

> ...definir la ciudadanía como mayoría *evita y ensombrece* ese requisito de que todas las experiencias, necesidades y perspectivas sobre los sucesos sociales tengan voz y sean respetadas. No existe una perspectiva general que puedan adoptar todas las personas y a partir de la cual resulte posible comprender y tomar en consideración todas las experiencias y perspectivas... Nadie puede afirmar que habla en [nombre d]el interés general, porque ningún grupo puede hablar por otro ni, obviamente, nadie puede hablar en nombre de todos. Por lo tanto, la única forma de lograr que se expresen, escuchen y tomen en consideración todas las experiencias y perspectivas sociales es tenerlas específicamente representadas en el sistema de gobierno. (Young, 1996, pp.112 y 113. Cursiva agregada)

El principio de Young no es sino un nivelador entre privilegiados y oprimidos en busca de un horizonte social de igualdad realizable en la participación efectiva. Habiéndose propiciado ese principio político de equiparación, la ciudadanía sería un ámbito heterogéneo de discusión que promovería una *sabiduría práctica* en el espacio del diálogo. Su propuesta se inscribe dentro de una forma de democracia deliberativa en la que se exhibe un razonamiento conjunto y sin más, articulador para el encuentro de voces polifónicas e intereses diversos.

4. CONCLUSIÓN

La categoría metabolismo social permite trazar el impacto de la evolución humana y sus organizaciones políticas y sociales en relación con el ecosistema mundial a partir de sus fuentes energéticas. Los cambios climáticos producto del metabolismo social afectan la vida humana tanto como la diversidad biológica y con ello, las condiciones naturales de la producción de alimentos.

Aire puro, aguas potables, regularidad de las temperaturas, grados tolerables de radiación ultravioleta, son algunos de los muchos factores a considerar al momento de proyectar políticas productivas que respeten el ecosistema y la salud humana.

La dimensión deliberativa permite que los diferentes actores (empresas, expertos y movimientos sociales y personalidades destacadas de las comunidades) deliberen, vuelvan pública la información, amplíen sus conocimientos, rompan sesgos, y coordinen posibles soluciones. Asimismo, en este tipo de deliberación se puede universalizar la necesidad de priorizar ciertos bienes y recursos cuya modificación o agotamiento terminan por complicar nuestro presente y el de las futuras generaciones. Como lo revela Young, considerar un modelo de ciudadanía abierto a la pluralidad en espacio deliberativos que permitan la construcción conjunta de ciertas políticas públicas abre el espacio para lograr una participación policéntrica.

Las alteraciones en la salud humana atribuibles al cambio climático son difíciles de deslindar de otras causas, esto se debe a la exigencia probatoria para exponer el nexo causal entre la afección a la salud y su causa. Como resultado de lo anterior, en muchos casos, las enfermedades causadas por el impacto del cambio climático en la salud humana se perpetúan en el tiempo y las personas que las aquejan perciben algún grado de impunidad lo que a la postre impulsa a las comunidades afectadas por este tipo de externalidades negativas a revelarse contra las empresas que generan daños ambientales.

REFERENCIAS

Azqueta Oyarzúm, D. (2002). *Introducción a la Economía Ambiental*. Ed. McGraw-Hill.

Burstein, T. (2016). Rol del sector salud ante el cambio climático. *Revista Peruana de Medicina Experimental y Salud Pública, 33*(1), 139-142. http://dx.doi.org/10.17843/rpmesp.2016.331.2015

Busdygan, D. (2016) Conocer y reconocer razones compartidas: Razones públicas. En D. Busdygan; F. López y V. Sánchez. *Conocimiento, arte y valoración: perspectivas filosóficas actuales.* (pp. 62-70) PGDebooks Universidad Nacional de Quilmes.

Cuadros Cagua, T. A. (2017). El cambio climático y sus implicaciones en la salud humana. *Ambiente Y Desarrollo, 21*(40), 159-170. https://doi.org/10.11144/Javeriana.ayd21-40.ccis

Common, M., & Sigrid S. (2008). *Introducción a la Economía Ecológica.* Editorial Reverté.

Departamento de Asuntos Económicos y Sociales de las Naciones Unidas (Mayo 16, 2018). 2018 Revision of World Urbanization Prospects. *Naciones Unidas* https://www.un.org/en/desa/2018-revision-world-urbanization-prospects

Dryzek, J. (2002). *Deliberative Democracy and beyond: Liberals, Critics, Contestations.* Oxford University Press.

Elhacham, E., Ben-Uri, L., Grozovski, (2020). La masa global creada por el hombre excede toda la biomasa viva. *Nature* 588, 442–444. https://doi.org/10.1038/s41586-020-3010-5

Estevan, A. (1995) Monetarización del medio ambiente y ecologismo de mercado. En J. Riechmann, J. M. Naredo y otros. *De la economía a la ecología*. (pp. 67-78) Editorial Trotta

Giménez, T. V. (2016). *Justicia ecológica en la era del antropoceno*. Editorial Trotta.

Haberl, H., Wiedenhofer, D., Pauliuk, S. (2019). Contribuciones de la investigación sociometabólica a la ciencia de la sostenibilidad. *Nat Sustain* 2, 173–184 https://doi.org/10.1038/s41893-019-0225-2

Hernández Sampieri, R. (2014). *Metodología de la Investigación.* Sexta edición, McGraw Hill Education.

Herreno, A. (2017). Navegando por los turbulentos tiempos del antropoceno. *Revista Ecología Política*. (53). 18-25

Locke, J. (2006). *Segundo tratado sobre el gobierno civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil.* Traducción, introducción y notas de Carlos Mellizo y Peter Laslett. Editorial Tecnos.

López Bermúdez, F. (2016). La interacción humanidad-tierra: el antropoceno. En P. Costa Morata, C. Berzosa, F. B. Salazar Ortuño y F. López Bermúdez. *Justicia ecológica en la era del antropoceno.* (pp. 71-124). Editorial Trotta.

Marquardt, B. (2014). *El estado de la doble revolución ilustrada e industrial (1776-2014) Teoría de la gran transformación al Estado constitucional democrático social y ambiental*. Ecode ediciones

Noah Harari, Y. (2014). *De animales a dioses.* Editorial Debate.

Noah Harari, Y. (2016). *Homo Deus: Breve historia del mañana.* Editorial Debate.

Nussbaun, M. (2012). *Las Fronteras de la Justicia. Consideraciones sobre la Exclusión.* Paidós.

Ortúzar, M. G. de. (2018). *Ética, ciencia y política : Hacia un paradigma ético integral en investigación.* Universidad Nacional de La Plata. https://www.libros.fahce.unlp.edu.ar/index.php/libros/ catalog/book/133

Organización Meteorológica Mundial (2020). *Declaración de la OMM sobre el estado del clima mundial en 2019.* Organización Meteorológica Mundial https://library.wmo.int/doc_num.php?explnum_id=10215

Oberle, B., Bringezu, S., Hatfeld-Dodds, S., Hellweg, S., Schandl, H., Clement, J. y Cabernard, L., Che, N., Chen, D., Droz- Georget, H., Ekins, P., Fischer-Kowalski, M., Flörke, M., Frank, S., Froemelt, A., Geschke, A., Haupt, M., Havlik, P., Hüfner, R ., Lenzen, M., Lieber, M., Liu, B., Lu, Y., Lutter, S., Mehr, J., Miatto, A., Newth, D., Oberschelp, C., Obersteiner, M ., Pfster, S., Piccoli, E., Schaldach, R., Schüngel, J., Sonderegger, T., Sudheshwar, A., Tanikawa, H., van der Voet, E., Walker, C., West , J., Wang, Z., Zhu, B. Un informe del Panel Internacional de Recursos. Programa del Medio Ambiente de las Naciones Unidas. Nairobi, KeniaOrganización Mundial de la Salud OMS (2002*). Informe sobre la salud en el mundo 2002: Reducir los riesgos y promover una vida sana.* OMS. https://www.resourcepanel.org/es/informes/ perspectiva-de-recursos-globales

Organización Mundial de la Salud OMS, (2016). *Cambio climático y salud.* OMS.

Organización Mundial de la Salud OMS, (2003). *Cambio climático y salud humana: riesgos y respuestas*. OMS.

Ost, F. (1996). *Naturaleza y derecho*. Ediciones Mensajero.

Riechmann, J. (1995). *De la economía a la ecología.* Trotta.

Riechmann, J. (1996) Por qué los muertos no resucitan y el reciclado perfecto es imposible. Ecología, economía y termodinámica. En F. Fernández Buey y J. Riechmann. *Ni tributos. Ideas y materiales para un programa ecosocialista.* Siglo XXI.

Rodríguez-Pacheco F, Jiménez-Villamizar M, y Pedraza-Álvarez L. (2019). Efectos del cambio climático en la salud de la población colombiana. *Duazary, 16*(2): 319-331. https://doi.org/ 10.21676/2389783X.3186

Santos, B., & García Villegas, M. (2001). *El caleidoscopio de la Justicia en Colombia.* Universidad Nacional de Colombia.

Toledo, V. M. (2013). El metabolismo social: una nueva teoría socioecológica. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, *34*(136), 41-71. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_ arttext&pid=S018539292013000400004&lng=es&tlng=es.

Villa Orrego, H. A. (2013). *Derecho Internacional Ambiental. Un Análisis a partir de las relaciones entre economía, derecho y medio ambiente.* Universidad de Medellín/Editorial Astrea.

Young I. M., (1994). Vida Política y diferencia de grupo: una crítica del ideal de ciudadanía universal. En C. Castells (Comp.) *Perspectivas Feministas en Teoría Política*. Paidós

Young, I. M. (2002). *Inclusion and democracy*. Oxford University Press

Zaar, M. H. (2021). Cambio climático antropogénico y decrecimiento. *Ar@cne. Revista Electrónica de Recursos de Internet sobre Geografía y Ciencias Sociales, 25*(250). https://doi.org/10.1344/ara2021.250.3323

AUTORES

Daniel Busdygan. Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata. Magíster en Ciencias Sociales y Humanidades por la Universidad Nacional de Quilmes. Es director de la Maestría en Filosofía (Coneau N° 627-17). Es catedrático de Filosofía del Derecho en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata y de Filosofía Política en la Universidad Nacional de Quilmes.

Wilmer Yesid Leguizamón Arias. Magíster en Derecho Universidad Nacional de Colombia, Estudiante de doctorado en Derecho Público-Universidad Santo Tomas. Docente investigador adscrito al grupo de investigación Hugo Grocio de la Fundación Universitaria Juan de Castellanos.

Natalia Elisa Ramírez Hernández. Magíster en Derechos Humanos Universidad Pedagógica y tecnológica de Colombia UPTC, estudiante de Maestría en Filosofía, Universidad Nacional de Quilmes (Argentina). Investigadora adscrita al grupo de investigación Primo Levi.

Conflicto de intereses

Los autores informan ningún conflicto de interés posible.

Financiamiento

No existió asistencia financiera de partes externas al presente artículo.

Agradecimientos

N/A

Nota

El artículo es producto del proyecto de investigación; CI00119-02 Participación ciudadana y gobernanza ambiental: el caso de las comunidades de Togüi y Samacá (Boyacá).



https://doi.org/10.46652/resistances.v2i3.44
Dossier Section | Peer Reviewed |
ISSN 2737-6222 | Vol. 2 Issue 3, 2021, e21044
Quito, Ecuador
Submitted: 12 March 2021
Accepted: 27 June 2021
Published online: 14 July 2021

Woyie t' woyie: Recuperar conocimientos, saberes y prácticas del pueblo wichí para una transformación epistémica intercultural de los sistemas de salud

Woyie t' woyie: Recovering knowledge, wisdom, and practices of the Wichí people for an intercultural epistemic transformation of health systems

Gloria Silvana Elías
Universidad Nacional de Jujuy - Argentina
Jujuy, Argentina
gelias@cisor.unju.edu.ar

Libia Tujuayliya Gea Zamora
Investigadora independiente - Argentina
Comunidades wichí. Victoria Este, Argentina
tujuay@gmail.com

RESUMEN

Este escrito parte de un dato de la realidad argentina: las políticas públicas en materia de salud llevadas a cabo por el Estado nacional desde su conformación, desconocen e invisibilizan las epistemes y los horizontes de sentido de aquellos pueblos originarios que lo precedieron. Por tanto, urge pensar caminos posibles de construcción entre el Estado y los pueblos indígenas que arriben a sistemas sanitarios interculturales. Para mostrar concretamente este dato de realidad que postulamos, el escrito aborda la problemática sanitaria Estado-pueblos indígenas en una zona particular de la provincia de Salta, habitada por comunidades wichís. Allí, se implementó un programa que atendía en territorio aspectos primarios de la salud, pero este programa perdió rápidamente apoyo estatal. A partir de analizar dicha experiencia, focalizada sobre todo en niños y madres niñas, este trabajo arroja algunos resultados y conclusiones: elevada mortalidad infantil por desnutrición; ausencia de atención primaria de la salud en territorio; desconocimiento y desinterés profundo del gobierno por recuperar las epistemes de dichas comunidades y elaborar un sistema sanitario intercultural y, más grave aún, las comunidades wichís son víctimas de una pobreza extrema a causa de acciones y omisiones de un Estado que históricamente las ignora y subestima.

Palabras clave: Pueblo Wichí; Estado; Salud; Interculturalidad

ABSTRACT

This paper starts from a fact of the Argentine reality: the public policies on health carried out by the national State since its conformation, ignore and make invisible the epistemes and the horizons of the meaning of those native peoples who preceded it. Therefore, it is urgent to think of possible ways of construction between the State and the indigenous people that lead to intercultural health systems. In order to concretely show this fact of reality that we postulate, the paper deals with the State-indigenous people's health problem in a particular area of the province of Salta, inhabited by Wichí communities. There, a program was implemented in the territory that addressed primary health issues, but this program quickly lost state support. Based on the analysis of this experience, focused mainly on children and mothers, this paper presents some results and conclusions: high infant mortality due to malnutrition; absence of primary health care in the territory; lack of knowledge and deep disinterest of the government to recover the epistemes of these communities and develop an intercultural health system and, even more serious, the Wichí communities are victims of extreme poverty due to actions and omissions of a State that historically ignores and underestimates them.

Keywords: Wichí people; State; Health; Interculturality; Interculturality.







1. INTRODUCCIÓN

Este escrito parte de abordar la problemática sanitaria que viven las comunidades wichís en la provincia de Salta, en especial en lo que tiene que ver con casos de muerte infantil por desnutrición y casos de maternidad temprana, los que a su vez estuvieron ocupando las portadas de los principales diarios de nuestro país, en los últimos meses. Dada esta exposición mediática, afirmamos que es necesario recuperar las voces de dichas comunidades si realmente se quiere diagramar acciones concretas interculturales de construcción de programas sobre salud.

Para ello, iniciamos el escrito poniendo de relieve la historia de conquista y matanza que subyace a la conformación del Estado nacional en tanto entendemos que este proceso histórico no puede ser negado ni subestimado como acontecimiento que determinó el destino de dichas comunidades. En segundo lugar, a partir de la implementación de un programa de salud en territorio en el que participó una de nosotras, visibilizamos la gravísima problemática sanitaria que viven las comunidades wichís, lo que deja en evidencia la total ausencia estatal en materia de políticas públicas que busquen dar solución a ello, y la falta de voluntad política para construir sistemas sanitarios pensados, discutidos y dirigidos interculturalmente. En tercer lugar, evidenciamos que las normativas nacionales y tratados internacionales sobre los derechos de los niños y las niñas no tienen, en su conformación, las voces de las comunidades indígenas.

Por último, avanzamos en una propuesta concreta de un programa de salud entendido interculturalmente con el afán de una transformación epistémica que propicie la emergencia de los saberes que tienen nuestras comunidades históricamente abandonadas a la pobreza y la desaparición.

La metodología que asumimos para la elaboración de este escrito es el análisis interpretativo de los acontecimientos y datos relevados por la implementación del programa sanitario en territorio, por una parte; junto con esto, el registro de voces y testimonios de integrantes de la propia comunidad. A partir de ello, elaboramos una propuesta sobre cómo concebimos la salud en clave intercultural.

2. DESARROLLO

2.1 Fronteras: los *otros* de la República

A inicios del siglo XIX, la Modernidad aparece en América Latina como el propósito hacia el cual debían orientarse los incipientes Estados. A partir de la conquista, la colonización y el ingreso violento a nuestro continente de lo que Europa denominó un “proceso moderno civilizatorio”, los habitantes del continente americano “nacen” a la historia occidental como alteridad, como lo otro; el proyecto moderno civilizatorio se muestra como ocasión propicia para que los Estados europeos puedan afincar, en nuevas tierras, sus procesos de identificación e identidad. El positivismo decimonónico, por ejemplo, entendía que instalar el orden y el progreso en América Latina solo era posible desde una óptica ilustrada europea; de esta manera las comunidades indígenas o las comunidades negras (que ya habían sido desmembradas como tales al llegar a América como mano de obra esclavizada), se volvieron lo ajeno y lo extraño en su propia tierra. Cabe recordar que, en nuestro país, hombres como Alberdi, Sarmiento, José Ingenieros, Octavio Bunge, entre otros, encontraron en la inmigración del blanco el componente necesario para “mejorar” la raza, ubicando así a nuestros pueblos nativos y nuestras comunidades como alteridad y ajenidad. En suma, la modernidad, fenómeno eminentemente europeo, fue asumido en América como sinónimo de progreso y civilización y como una experiencia y una autoconciencia europea. Si América Latina quería llegar a ello, esto es, “civilizarse como el blanco”, debía aceptar entrar en crisis con su propia identidad. Y así lo hizo: los pueblos que habitaban este continente con anterioridad al proceso de conquista europeo sufrieron el conflicto, la más de las veces violento, respecto de qué asumir como propio y qué como ajeno.

La conformación del Estado nacional argentino se llevó a cabo, justamente, por medio de un proceso conflictivo y violento consistente en reducir para incorporar. En efecto, la formación de reducciones y misiones fueron algunas de las instituciones usadas por la iglesia y la corona para llevar adelante ese camino de “civilizar a los salvajes” e incorporarlos al estado católico naciente. La población que no había sido exterminada por la conquista, debió ser incorporada a ese nuevo orden que se estaba instituyendo. Este nuevo orden no solo era económico, jurídico, cultural, político, etc., sino también territorial.

El trazado de fronteras para delimitar el territorio se hizo desconociendo en absoluto la conformación previa de poblados y comunidades a la institución de la república y cuyo modo de entender la tierra y el espacio vital entraba en profundo choque con la concepción moderna de dicha organización territorial y económica. En este sentido, el concepto de frontera, término que puede ser abordado simbólicamente y que viene de la mano de la noción de desierto, no debe pensarse meramente como zona geográfico-política fija; todo lo contrario, las fronteras son construcciones sociales que tienen una historicidad y un contenido simbólico. Como las define Luiz Sérgio Duarte da Silva, las fronteras son “alianzas, bifurcaciones y sustituciones que preparan el reconocimiento y la necesidad de límites” (2018, p. 14). Cabe entender las mismas como construcciones sociales dinámicas, por tanto, contingentes. Es decir, y como plantea Duarte da Silva, “deben concebirse más como apertura y actualidad que como algo dado o acabado. Son lugares de mutación y subversión, regidos por principios como los de la relatividad, multiplicidad, reciprocidad y reversibilidad” (2018, p. 18). Por tanto, asumido el término frontera como una categoría simbólica, nos es dable plantearnos la pregunta ¿quién fue el otro en este proceso de constitución de la República en Argentina? Como señala el antropólogo argentino Alejandro Grimson, la noción de frontera no solo es el límite entre estados, sino fundamentalmente una línea de expansión interna (2000, p. 9) que, en el caso del proceso de conformación de la nación argentina, sirvió para distinguir claramente entre una sociedad nacional y una sociedad aborigen. Al respecto, afirma la historiadora argentina Ana Teruel: “Había frontera allí donde existían aborígenes sin someter y por ende tierras sobre las que el Estado no ejercía un efectivo control” (2005, p. 14).

A fines del siglo XIX, la región comprendida entre los ríos Pilcomayo, Paraguay, Paraná y Salado se hallaba habitada por diversos pueblos indígenas pertenecientes a las etnias de los Guaycurúes (Pilagaes, Tobas y Mocovíes), de los mataco-mataguayos (Wichís, Chorotes y Chulupíes) y de las tribus Tonocotés, Tapietés, Chanés y Chiriguanos, en fuerte disputa con los colonos criollos y los españoles por las tierras que habitaban. Las comunidades más beligerantes resistieron el proceso civilizatorio a partir de realizar asaltos a los poblados, apropiarse de las guarniciones militares y establecimientos de campo, manteniendo en permanente zozobra a los pobladores e impidiendo la colonización de esas tierras. Decidido a poner fin a esta situación, el gobierno argentino llevó a cabo la ocupación militar del Chaco Central y Austral, un enorme territorio que comienza en el norte de Santa Fe, se extiende por el noreste de Santiago del Estero, el noreste de Salta y las actuales provincias de Chaco y Formosa. Se lo denomina Chaco Austral por oposición al Chaco Boreal o paraguayo y su voz proviene de la voz quechua “Chacu”, que significa “cacería” o “lugar propicio para la caza”. Con respecto a esta región, hay un conjunto importante de estudios que abordan la misma desde diversas perspectivas (Cafferata, 1988; Gordillo, 1993; Teruel, 2005; Trinchero, 2007, 2000; Buliubasich, 2013). Siguiendo a Trinchero consideramos la región chaqueña como un “formación social de fronteras”, esto es: “un ámbito en el que se combinan, con especial significado, un frente de expansión agrario, fronteras políticas y la producción de fronteras culturales que tienden a subsumir procesos de trabajo, circulación de bienes y relaciones interétnicas transfronterizas preexistentes” (2007, p. 171).

La primera expedición militar organizada expresamente para ejercer el pleno dominio soberano sobre esos territorios se realizó en 1870, al finalizar la guerra con Paraguay. Concluyó en 1917

cuando se logró el objetivo principal, esto es, la reducción y "pacificación" de las tribus. Las campañas militares de ocupación del Chaco Austral tuvieron lugar entre 1884 y 1911, años en los que la resistencia indígena fue aplastada por las fuerzas del ejército y se generaron las condiciones para someter el "desierto" al Estado nacional y organizar los territorios de Formosa y Chaco. A su vez, políticos, intelectuales, militares, religiosos, discutían qué hacer con los sobrevivientes de las campañas, mientras debatían quiénes estaban en mejores condiciones de hacerse cargo de dicha tarea, si el estado o las órdenes religiosas. En 1900 el presidente Julio Argentino Roca (1898-1904) autorizó a los franciscanos la creación de tres misiones en esa zona del Chaco, a saber: las misiones de San Francisco de Laishí, San Francisco de Taacaglé y Nueva Pompeya. Las dos primeras en el Territorio Nacional de Formosa, para los Qom; la última en el Territorio del Chaco, para los Wichís. Desde mediados del siglo anterior estos religiosos intentaban establecer misiones con el fin de "conquistar el Chaco, por el Sud, el Este y el Oeste" (Iturralde, 1909, p. 6).

Como señala la historiadora chaqueña Silvia Leoni:

> ...a fines del siglo XIX se representaba a la región chaqueña como un "desierto verde", un vasto espacio marginal sin historia, ya que ésta tenía su punto de arranque en el reciente proceso de ocupación por parte del estado nacional (2005, p. 1).

Por ello, la historiografía nacional de Chaco en los primeros años del siglo XX respecto de qué sucedió o no en el siglo XIX, fue una construcción de representaciones del pasado de manos de una elite intelectual local conformada por periodistas, docentes, sacerdotes e historiadores (2005, p. 2). En relación con ello, resulta iluminadora la propuesta historiográfica que desarrollan Andrés Bonatti y Javier Valdéz en su obra *Una guerra infame*. *La verdadera historia de la conquista del desierto*. En ella explican que la conquista sobre los pueblos originarios permitía el corrimiento de la frontera interna y, por ende, la expansión territorial estatal. Los autores diferencian tres momentos: 1833, con la campaña organizada por Juan Manuel de Rosas; 1876, con la campaña organizada por Adolfo Alsina; y, por último, a partir de 1879 y hasta 1917, la empresa comandada por Julio Argentino Roca que incluye, como indicamos ya, las campañas del desierto del sur y la del "Gran Chaco" (2015).

De esta manera, la conformación de la República supuso el dominio violento y la posterior reducción e incorporación de las comunidades aborígenes como mano de obra barata en fincas e ingenios, o en su defecto, permitiendo que sigan habitando en esa zona de frontera de difícil acceso y que muchos de los colonos comenzaron a denominar "el monte" o "el impenetrable". Así, el estado argentino se había alzado sobre la sangre de nuestras comunidades.

2.2 Sobrevivir al proceso civilizatorio moderno. El caso de las comunidades wichís

Actualmente, en Argentina hay 38 pueblos que se reconocen indígenas. El Estado lleva el registro de 34 pueblos inscriptos en el Registro Nacional de Comunidades Indígenas (Re.Na.C.I.). A su vez, el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) tiene identificadas 1653 comunidades indígenas, entre las cuales 1456 han registrado su personería jurídica en el ámbito del Re.Na.C.I. y de los Registros Provinciales. El Ministerio de Cultura de la Nación Argentina, es su página oficial señala que se denomina comunidad al conjunto de familias o grupos convivientes que se autoidentifican pertenecientes a un pueblo indígena, que presentan una organización social propia, comparten un pasado cultural, histórico y territorial común, mientras que pueblo es el conjunto de familias y comunidades indígenas identificadas con una historia común anterior al nacimiento de la Nación Argentina, posee una cultura y organización social propia, se vinculan con una lengua y una identidad distintiva, y, habiendo compartido un territorio común, conservan actualmente parte del mismo a través de sus comunidades. Ahora bien, entre los pueblos que se autoidentifican como aborígenes, los más numerosos son las comunidades Mapuche, Kolla, Toba y Wichí. Con el avance del Estado argentino y su llamado proceso civilizatorio, dichos pueblos fueron cada vez más reducidos o desterrados de sus tierras ocupando tierras marginales o montes deteriorados

debido a la tala indiscriminada de árboles, la instalación de petroleras que ocasionan la pérdida de la fauna autóctona, etc. Los Wichís viven en comunidades situadas en las cercanías de poblados denominados por ellos "criollos", en medio del monte o sobre la ribera del Pilcomayo y Bermejo, con líderes tradicionales y elegidos por la comunidad. Comparten con otras etnias el resurgimiento de la organización de la lucha por la tierra. Entre los Wichís actualmente se reconocen grandes grupos con variantes idiomáticas y diferentes localizaciones geográficas. Según datos oficiales recogidos en el Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010 y publicados por el INDEC en 2015, en el caso concreto de la provincia de Salta el 6,5% de la población se reconoce indígena, lo que significa 79.204 personas sobre un total de 1.214.441 habitantes. A su vez, el 24,9% de esos 79.204 habitantes se reconoce perteneciente al pueblo Wichí (2015, p. 69).

Ahora bien, dado este marco profundamente diverso y complejo que presenta el territorio argentino en particular, pero que se extiende en todo el continente americano, ha surgido mucha bibliografía sobre lo que es o puede entenderse por interculturalidad. No es el objetivo de nuestro trabajo detenernos en la complejidad del término, sino más bien adoptar una definición para poder avanzar hacia el propósito de nuestro escrito. Nosotras adoptamos la posición de Catherine Walsh, quien distingue dos perspectivas para pensar la interculturalidad: la del colono y la de los pueblos colonizados. En este sentido, Walsh afirma que la interculturalidad -que ella denomina funcional-, puede entenderse como un dispositivo de poder que permite la permanencia y el fortalecimiento de las estructuras sociales establecidas. De esta manera:

> …el reconocimiento y respeto a la diversidad cultural se convierten en una nueva estrategia de dominación que ofusca y mantiene a la vez la diferencia colonial a través de la retórica discursiva del multiculturalismo y su herramienta conceptual de la interculturalidad "funcional" entendida de manera integracionista (2012, p. 4).

Entonces, ¿no es posible pensar modos de interculturalidad que tengan cabida en sociedades cuya estructura estatal y gobiernos nacionales supuestamente democráticos se erigen sobre las tierras de pueblos enteros que han sido sometidos por siglos? Sí, lo es. Dice Walsh:

> Su afán no es simplemente reconocer, tolerar ni tampoco incorporar lo diferente dentro de la matriz y estructuras establecidas. Por el contrario, es implosionar desde la diferencia en las estructuras coloniales del poder como reto, propuesta, proceso y proyecto; es hacer reconceptualizar y re-fundar estructuras que ponen en escena y en relación equitativa lógicas, prácticas y modos culturales diversos de pensar, actuar y vivir. Así sugiere un proceso activo y permanente de negociación e interrelación donde lo propio y particular no pierdan su diferencia, sino que tengan la oportunidad y capacidad para aportar desde esta diferencia a la creación de nuevas comprensiones, convivencias, colaboraciones y solidaridades (2008, p. 141).

De lo anterior, consideramos que el planteo formulado por Walsh respecto del segundo sentido de interculturalidad debe entenderse no solo como un proceso que se alza desde una *praxis* económica transformadora sino también política. Es a partir de lograr agujerear la trama monolítica del orden estatal instituido mediante procesos activos de resistencia y de negociación por parte de las comunidades indígenas que se hace viable pensar la salud en clave intercultural. Proponemos una perspectiva de salud tejida desde redes comunales, intersectoriales e interculturales que den lugar, como aduce Walsh, a nuevas solidaridades. Nosotras coincidimos con la crítica que realizan Enrique Eroza y Mónica Carrasco a la perspectiva hegemónica de lo que es la interculturalidad en salud, que parte de la premisa de que "el bienestar de la población indígena depende de la capacitación y sensibilización del personal de salud más que de las condiciones históricas de subordinación y explotación económica y política" (2020, p.114). Desconocer o depreciar el papel que juegan dichas condiciones en este proceso no es más que otro modo de negar la historia de nuestras comunidades. En efecto, las comunidades wichís se hallan abandonadas al hambre y la

pobreza extrema; no hay garantía de comida diaria, ni siquiera de una comida al día; en sus chozas no se almacenan alimentos porque sus condiciones climáticas y ambientales actuales los han llevado a vivir en zonas hostiles, sin ser dueños de las tierras ni poder pescar en los ríos. Entonces, cabe preguntarnos: ¿cuál es el proyecto de salud que podemos sostener en comunidades que mueren de inanición?

Si queremos pensar propuestas plurales de construcción colectiva de salud y derechos, lo primero que debemos comprender es que es necesario garantizar a cada uno de quienes habitan en el Chaco Salteño, el acceso a la alimentación. Asegurado ello, entonces nos es posible avanzar en la idea de una construcción de salud y de ciencia que se teja desde los saberes que conviven en el territorio argentino. En este sentido, queremos visibilizar en este escrito la propuesta que un equipo de médicas y médicos llevó adelante en una localidad específica de Salta, con fuerte presencia de comunidades wichís, en el que participó una de nosotras activamente. Nos referimos al "Programa de fortalecimiento de la gestión. Santa Victoria Este, Salta", el cual apuntaba a un abordaje de salud colectiva e intercultural con trabajo en territorio, con apoyo del gobierno provincial. Empezó a funcionar en septiembre y pudo hacerlo con normalidad hasta febrero, con un equipo de 12 médicos que se turnaban de a tres por mes para actuar en el territorio. Aunque no fue el único, se interpretó esta intervención como uno de los factores que permitió bajar a cero las muertes de niños y niñas en enero y febrero pasado. Este programa fue interrumpido en el mes de mayo pasado, y desde la provincia de Salta no hay respuestas administrativas suficientes para mantener el trabajo del equipo en territorio.

Lo que pudimos analizar hasta la fecha es que, en esta localidad que se encuentra ubicada en el departamento Rivadavia, sobre el total de una población de 13.500 habitantes de características urbanas, semi rurales y rurales, la población originaria del área en la que se implementaba dicho programa representa el 77% y está conformada por las comunidades Wichís, Chorotes, Chulupíes y Qom. El programa tiene como marco legal el artículo 75, inciso 17 de la *Constitución Nacional Argentina*, así como la *Ley de Salud Pública N° 26.529/2009*: Derechos del Paciente en su Relación con los Profesionales e Instituciones de la Salud, y es pensado como un "enfoque de Atención Primaria de Salud en tanto estrategia fundamental de un sistema de salud" porque el equipo consideraba que la interculturalidad solo es posible estando en territorio, ¿por qué?, porque es estando en territorio que se puede llevar a cabo una práctica médica que se deconstruye y se reconstruye a partir de los conocimientos, concepciones y enfoques que sobre salud poseen las comunidades. La práctica médica que se piensa como práctica intercultural no puede prescindir del anclaje territorial, aprendiendo y conociendo las epistemes vivas que sostienen las propias comunidades indígenas.

En esta zona, hay 130 comunidades, la mayoría de ellas con personería jurídica y cada una a su vez con su institución representada en el cacique. El equipo de médicos y médicas que trabajó en territorio reconoce que el sistema hegemónico de salud busca muchas veces minimizar la complejidad de organizaciones comunitarias indígenas con sus respectivas instituciones, y que tampoco dedica tiempo a conocer las prácticas sanitarias de cada pueblo. Por ello, afirmamos que el principio fundamental para que podamos hablar de un estado que garantiza el acceso a la salud debe ser que, quienes representan dicho sistema sanitario, estén disponibles en el territorio. Esto supone elaborar dispositivos territoriales por medio de los cuales se recuperen los saberes ancestrales de las comunidades, especialmente aquellos sobre salud y enfermedad, aprendiendo dichos conocimientos que habitan estas tierras antes de cualquier estado-nación. La interculturalidad se construye en ese sentido, sobre todo si comprendemos que las personas que se identifican como indígenas asumen con esa identidad la desconfianza, el enojo y el horror frente a un Estado que los diezmó; dejar que éste decida qué es salud y qué es enfermedad es en algún modo actualizar una y otra vez la conquista y la colonización que vivieron nuestros pueblos.

2.3 Madres niñas: aspectos a tener en cuenta para el abordaje de la problemática

En cada visita que llevó adelante el equipo a cargo del Programa, se atendieron principalmente a niños y niñas en seguimiento nutricional y mujeres gestantes con la priorización de las embarazadas de alto riesgo obstétrico (ARO), sobre todo niñas y adolescentes menores de 15 años, así como casos particulares de personas con enfermedades crónicas. Durante el tiempo que duró el programa, se buscó colaborar en la solución de situaciones complejas como ser: procesos de negociación con la familia para el traslado a centros de atención de menores en condiciones de alta vulnerabilidad, emergencias hipertensivas del embarazo en menores embarazadas, contención familiar en situaciones de pérdida, seguimiento y valoración de casos crónicos en domicilio, asesoramiento a mujeres en situación de violencia y respecto a los derechos sexuales y reproductivos, la difusión de la *Ley de interrupción voluntaria del embarazo* y de la *Ley de protección integral de los derechos de niños, niñas y adolescentes*; se creó en el hospital de la zona el consultorio de salud sexual y reproductiva y adolescencias, garantizando por primera vez en la historia de la institución sanitaria local el acceso a la ILE y, a partir del presente año, a la IVE a personas con capacidad de gestar. El equipo participó de manera activa en la implementación del Programa Federal DETECTar, desarrollando actividades de búsqueda de casos positivos de COVID-19 y contactos estrechos en Misión La Paz.

De los casos de embarazos que el Programa ha podido abordar, una de las preocupaciones principales tiene que ver con el alto porcentaje de embarazos en menores. Coincidimos con Edith Pantelides en afirmar que la maternidad temprana se ha vuelto un mecanismo de reproducción de la pobreza, y la pobreza perpetúa las situaciones que llevan al embarazo en adolescentes (Pantelides, 2004, p. 12). Como hemos venido evidenciando a lo largo de este escrito, con la conformación del estado nacional nuestras comunidades indígenas han sido abandonadas a un estado de pobreza extrema en el que los problemas de salud se agudizan, confinadas a vivir en las márgenes de una sociedad cuya lógica productiva ha avanzado sobre sus tierras, ríos, etc., diezmando sus modos de producción y comercio y dando lugar a otro orden que no es el que ellos proponían, haciendo que, de alguna manera, las comunidades wichís hayan sido reducidas, en términos de Frantz Fanon, a una zona de no-ser (2009, p. 42).

Pero esta situación no se reduce al noroeste argentino, sino que se repite en todo el territorio latinoamericano. Como prueba de ello podemos ver las investigaciones de Clarisa Núñez sobre los embarazos en niñas y adolescentes en comunidades aborígenes de Honduras. Dice:

> El embarazo es uno de los principales factores que contribuyen a aumentar los índices de problemas de salud en las adolescentes, que pueden llegar hasta la mortalidad materna y de infantes. Las adolescentes menores de 16 años corren un riesgo de defunción materna cuatro veces más alto que las mujeres de 20 a 30 años. La tasa de mortalidad de sus neonatos es aproximadamente un 50% superior (2013, p. 260).

Pantelides y Geldstein (1998; 2004) afirman que para una cabal comprensión de la problemática de los embarazos adolescentes debemos cruzar los factores individuales: edad, etnia, situación económica, nivel de educación, percepciones, actitudes y conocimiento relativo a los roles de género, al ejercicio de la sexualidad y la prevención del embarazo, con los factores macrosociales: pobreza, cultura hegemónica, estructura socioeconómica o estratificación social, estratificación por género y por etnia y las políticas públicas dirigidas a la salud reproductiva del adolescente, las relaciones de género y la exclusión, las expectativas de las jóvenes y los proyectos de vida o la falta de ellos entre otros elementos que intensifican la vulnerabilidad del contexto social en que viven las y los adolescentes. Ahora bien, es necesario que, sin caer en miradas estigmatizadoras y racistas, podamos mínimamente comprender que la problemática del embarazo en niñas y adolescentes conlleva varias aristas. Asumir como relato verdadero el que se da desde el sistema de salud hegemónico es asumir finalmente el discurso racista civilizatorio que afirma que, al

parecer, los indios wichís adultos no respetan a sus niños, niñas, que son incivilizados y que necesitan que el Estado les enseñe los derechos que amparan a las niñas y las mujeres. Esto no hace más que criminalizar a las familias indígenas sin abordar lo que hay de fondo: el conflicto entre el Estado, las familias indígenas y el sistema sanitario hegemónico.

Todo lo dicho anteriormente se patentiza aún con más fuerza cuando el estado decide cerrar programas que intentaban transformar estas lógicas desiguales. Por ejemplo, cuando el estado provincial decidió cerrar el Programa que mencionamos en este escrito, el caso de niños wichís que murieron por desnutrición aumentó y, junto con ello, comenzaron a salir a la luz casos de niñas indígenas que fueron obligadas a maternar. Distintos medios de comunicación han estado visibilizando esta situación que viven las comunidades indígenas de niñas madres, las cuales a su vez no reciben ninguna información por parte del estado sobre salud sexual reproductiva o derecho al aborto, etc. A raíz del caso que padeció una niña en manos de su padrastro, en la comunidad Hoktek T'oi (Lapacho Mocho), a 18 km de Tartagal, y en el que la defensa apoyada por testimonios de antropólogos adujo que el padre debía estar libre puesto que no había hecho otra cosa más que actuar según leyes ancestrales dictadas por la cultura, en este caso la cultura wichí, la antropóloga Mónica Tarducci señala que tal alegato denota la inexistencia de estudios etnográficos que den cuenta de la vida cotidiana de las mujeres, niños y niñas de las comunidades originarias, y también, de los silencios etnográficos sobre los abusos intrafamiliares (2013, pp. 7-13).

Por su parte, la *niyat* Octorina Zamora y la Coordinadora de la Comunidad Indígena Wichí Honat Le'Les, solicitaron la intervención del Instituto Nacional contra la Discriminación (INADI), porque entendían que lo sostenido por la Corte provincial era una aberración (sic) para los/as miembros de la comunidad wichí, en tanto el mismo no expresaba la moral de su pueblo, la cual condena tanto la práctica sexual a temprana edad como el matrimonio privignático y las prácticas incestuosas (2013, p. 9). Rescata Tarducci del alegato de estas mujeres:

> Como mujeres, madres, hermanas, es doloroso desde las propias entrañas aceptar un dictamen como este, poniendo a nuestros hijos y mujeres en total desamparo porque la misma consideración muestra un racismo y una actitud xenofóbica, porque la Corte utiliza una fábula para justificar vaya a saber qué intereses (2013, p. 9).

Esto nos pone de cara directamente con el desconocimiento que el Estado y la academia tienen de los *ethos* que sostienen los sentidos y pareceres de las comunidades, y cómo la academia se ubica como la intérprete de los saberes de los pueblos indígenas. Actitud paternalista que replica de un modo más elegante el racismo latente. Además, también aparece justamente cómo desde la academia se incurre en ciertos esencialismos culturales, tipificaciones estáticas y ahistóricas de los procesos de nuestras comunidades originarias, lo que deja entrever si se quiere una cierta valoración desde el científico social de que tales comunidades son una suerte de piezas de museo. Ello fue en gran medida la valoración de Francisco P. Moreno, quien fue un exponente de la confluencia entre intelectuales, científicos y políticos de la Argentina de finales del siglo XIX y principios del XX. Geógrafo, geólogo, paleontólogo y antropólogo, fue fundador y director del Museo de Ciencias Naturales de La Plata y refería a las culturas indígenas de nuestro país como si fuesen piezas de museo (Vallejo, 2012, p.151).

2.4 Nuevos enfoques sobre la salud, nuevas solidaridades

Paradójicamente, desde el 30 de octubre de 2002 rige en Argentina la *Ley Nº 25.673: Programa Nacional de Salud Sexual y Procreación Responsable* del Ministerio de Salud de la Nación, que adopta las directrices de la Organización Mundial de la Salud (OMS) para prevenir el embarazo precoz. Entre los objetivos enunciados se sostiene la necesidad de alcanzar para la población el nivel más elevado de salud sexual y procreación responsable con el fin de que pueda adoptar

decisiones libres de discriminación, coacciones o violencia, disminuir la morbimortalidad maternoinfantil, prevenir embarazos no deseados, promover la salud sexual de los adolescentes, contribuir a la prevención y detección precoz de enfermedades de transmisión sexual, de VIH/ sida y patologías genital y mamarias. También busca garantizar a toda la población el acceso a la información, orientación, métodos y prestaciones de servicios referidos a la salud sexual y procreación responsable, potenciar la participación femenina en la toma de decisiones relativas a su salud sexual, etc. A su vez, La *Convención de los derechos del niño*, que se apoya en la *Convención interamericana de Derechos Humanos*, dice que todo niño goza de un plus proteccional, por su condición de menor. En el artículo 19 afirma que los Estados partes deben adoptar todas las medidas legislativas, administrativas sociales y educativas apropiadas para proteger al niño contra toda forma de perjuicio o abuso físico o mental, incluido el abuso sexual por parte del adulto a cargo. Y además agrega que para ello es necesario que el Estado prevea programas sociales con objeto de proporcionar asistencia tanto al niño como a quienes cuidan de él. Todas las medidas deben estar basadas en lo que se denomina el "interés superior del niño", por lo que corresponde al Estado asegurar su protección cuando los adultos a cargo no tienen la capacidad para hacerlo (parte I, art. 3, inc.1). A su vez la *Convención de Belem do Pará,* propone erradicar toda violencia contra la mujer, y la niña tiene una doble protección por su doble condición de vulnerabilidad (menor y mujer). Entiende por violencia contra la mujer cualquier acción o conducta, basada en su género, que cause muerte, daño o sufrimiento físico, sexual o psicológico a la mujer, tanto en el ámbito público como en el privado (cap. I., art. 1); además, toda mujer tiene derecho a ser valorada y educada libre de patrones estereotipados de comportamiento y prácticas sociales y culturales basadas en conceptos de inferioridad o subordinación (cap. I, art. 6); el Estado tiene la obligación de tomar todas las medidas apropiadas, incluyendo medidas de tipo legislativo, para modificar prácticas jurídicas consuetudinarias que respalden la persistencia o la tolerancia de la violencia contra la mujer (cap. I. art. 7); podemos seguir mencionando otras leyes.

En Argentina estuvo vigente por mucho tiempo en cuanto a niñez el sistema de patronato o sistema tulelar, en el cual el niño era considerado un objeto de derecho, y el juez decidía por su vida (generalmente en situación de riesgo era institucionalizado). Pero a partir de se sanciona la *Ley N° 26601 de la Protección Integral de los Niños, Niñas y Adolescentes* el niño y niña pasa a ser considerado ya sujeto de derecho, por lo que la opinión del niño es escuchada y tiene central importancia en los procesos judiciales en los que se vea implicado de acuerdo a su capacidad progresiva, esto es, de acuerdo a su desarrollo psíquico y emocional. Además, en esta Ley se recupera nuevamente el concepto de "interés superior del niño" que explica claramente que ante un conflicto de derecho entre el interés de un adulto y el de un niño, prevalece el de este último.

Ahora bien, en el trabajo en territorio que ha llevado a cabo el equipo de médicos y médicas que señalamos más arriba, aparece una problemática que inquieta y que hay que seguir indagando, y que tiene que ver con aquellos embarazos en los que ambos padres son menores o adolescentes, ¿qué lugar ocupa la maternidad/paternidad en los proyectos de vida de las y los jóvenes wichís? No pretendemos responder ni resolverlo aquí, solo dejar en evidencia el desconocimiento que el sistema sanitario tiene al respecto. En este sentido, consideramos necesario reflexionar sobre qué se entiende por niñez desde un enfoque intercultural que problematice la mirada hegemónica occidental y que pueda dar lugar a perspectivas procedentes desde nuestros pueblos indígenas. En esta dirección, recuperamos el trabajo que viene realizando el Equipo Niñez Plural (Facultad de Filosofía y Letras-UBA), quienes a partir de sus investigaciones desde un enfoque etnográfico sobre las intervenciones de salud pública hacia el colectivo infantil, concluyen que hay un campo de disputas atravesado por evaluaciones, clasificaciones y acciones con una fuerte carga desde una moral católico-burguesa sobre el modo en que son cuidados niños y niñas, especialmente si estos pertenecen a familias indígenas (2019, p. 51).

En suma, creemos que sostener desde la academia o desde las instituciones del estado nacional y provincial un esencialismo cultural es una posición obsoleta. Entendemos que, como todo

grupo social, las prácticas, creencias, hábitos, etc. de los pueblos indígenas viven procesos dinámicos y modificaciones importantes que muchas veces, las más de las veces, los Estados desconocen, ignoran, o sencillamente desatienden. Asumimos que si en efecto queremos abordar con compromiso y desde una construcción realmente dialógica lo que alojan estas leyes arribas mencionadas, es central que el Estado argentino también conozca, respete y estudie el derecho indígena y se comprometa con políticas públicas sanitarias basadas en procesos genuinos de participación. Así también, que pueda ocuparse de conocer el orden jurídico e institucional que tiene cada comunidad, y que a su vez las comunidades puedan conocer el plexo de leyes que los Estados proponen. Esto no es posible si no trabajamos en el territorio; se precisa elaborar dispositivos que abreven por la participación de los agentes sanitarios de las propias comunidades y de las voces de aquellas mujeres referentes de las mismas; también lograr elaborar dispositivos de escucha para las niñas de las comunidades, descentrarnos del adultocentrismo (no solo de los varones adultos sino también del Estado provincial y nacional que se ubica desde una superioridad moral), y dar lugar a sus voces.

En efecto, como indica el convenio 169 de la OIT, no cabe desplegar ningún dispositivo territorial sin la autorización de las comunidades. Tampoco olvidar que son ellas las protagonistas de dichos procesos de participación; toda acción tendiente al cuidado de la salud de la comunidad tiene que realizarse en conjunto con los agentes territoriales de salud, esto es, agentes sanitarios, enfermeras y enfermeros de la comunidad, mostrando así la potencialidad del trabajo articulado y organizado. Desde el inicio de la propuesta hemos buscado vinculación con el Ministerio de Salud de la Nación para su presentación y valoración como estrategia sanitaria en contextos de población indígena, principalmente en este área sanitaria que históricamente presenta altos índices de desnutrición y mortalidad en la población menor de seis años y relaciones conflictivas y de desconfianza entre la población indígena local y el sistema sanitario, debido a la falta de perspectivas y prácticas transversalizadas por la interculturalidad en salud. Si queremos realmente avanzar en propuestas interculturales de salud, es necesario comprender que ello significa tiempo, recursos y una planificación real y adecuada en la que los protagonistas sean las propias personas de la comunidad y no meros receptores. Ello solo como la punta del hilo de una madeja más compleja y profunda que tiene como propósito ético y político una interculturalidad activa, que desactive las estructuras coloniales vigentes al interior de nuestro país, que propicie realmente espacios genuinos de participación y de aprendizaje interculturales, que, en suma, efectivamente de cuenta que lo que se busca es gestar nuevas solidaridades para hombres, mujeres, niñas y niños libres.

3. CONCLUSIONES

En nuestro escrito hemos querido iniciar la reflexión recordando la situación histórica de explotación y negación que vivieron y aún hoy viven nuestras comunidades aborígenes. En pleno siglo XXI, pensar la salud desde la interculturalidad sigue siendo un proyecto en construcción que, como hemos indicado en estas páginas, presenta fuertes resistencias. Entendemos la salud intercultural como un ambiente donde se priorice el respeto y la participación de todos y cada uno de los actores intervinientes, en donde estén presentes no como un apartado a tener en cuenta si así lo considera el efector sino como un todo integrado, el conocimiento y las pautas culturales de los pueblos indígenas. Si el Estado nacional asume el acceso a la salud como un derecho universal y no meramente como un bien de mercado, entonces es fundamental elaborar programas, dispositivos e incluso sistemas en los que la participación indígena esté presente en el diseño, dando lugar al intercambio de saberes entre la medicina hegemónica y las medicinas indígenas. Vencer la barrera del racismo es una tarea medular si realmente pensamos avanzar en el camino de la salud como un bien de todos, un bien público, un derecho universal. Las personas pertenecientes a dichas comunidades no acostumbran hacer consultas médicas en los hospitales sobre todo porque no se sienten bien recibidos, porque saben que las personas que los van a atender no conocen el idioma que hablan, o no interpretan con exactitud la forma en la que la

persona indígena vivencia el síntoma, el malestar o la patología y la mayoría de las veces manifiestan desinterés por la diversidad indígena. Existen estados que en la concepción hegemónica de la salud son considerados patologías y que los pueblos indígenas no las consideran como tales, así como la identificación de lo que es una pauta de alarma y la posibilidad de resolución de una emergencia también son situaciones en las que se requiere consenso y ese es el mayor desafío para la medicina hegemónica. Por eso, la construcción de un sistema sanitario intercultural tiene que ser una decisión del Estado acompañada de políticas públicas que den señales de un sincero interés en este sentido. No podemos hablar de una salud intercultural si seguimos negando la existencia de una salud indígena, cuya episteme no es la que se maneja en las instituciones sanitarias hegemónicas. La tarea de construcción intercultural será posible si comenzamos a aprender, en territorio, qué es la salud y qué es la enfermedad para nuestros pueblos, cómo sanar, qué enferma, etc., llevando adelante genuinos espacios interculturales de diálogo, construcción, diseño y gestión de sistemas de salud pública.

REFERENCIAS

Bonatti, A., y Valdéz, J. (2015). *Una guerra infame. La verdadera historia de la conquista del desierto*. Edhasa.

Buliubasich, E. C. (2013). La política indígena en Salta. Límites, contexto etnopolítico y luchas recientes. *RUNA, Archivo Para Las Ciencias Del Hombre, 34*(1), 59-71. https://doi.org/10.34096/runa.v34i1.562

Cafferata, A. (1988). Área de frontera de *Tartagal. Marginalidad y Transición*. Consejo Federal de Inversiones.

Duarte Da Silva, L., y Daibert Campos, Y. (2018). *Fronteiras*. Editar.

Eroza Solana E., y Carrasco Gómez, M. (2020). La interculturalidad y la salud: reflexiones desde la experiencia. *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, *18*(1), 112-128. https://doi.org/10.29043/liminar.v18i1.725

Equipe Niñez Plural. (2019). Niñez, alteridad y cuidado: reflexiones para un campo en construcción. *DESIDADES - Revista Eletrônica de Divulgação Científica da Infância e Juventude,* 25, 48-58. https://revistas.ufrj.br/index.php/desidades/article/view/32407/18317

Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Akal.

Gordillo, G. (1993). La actual dinámica económica de los cazadores recolectores del Gran Chaco y los deseos imaginarios del esencialismo. *Antropología y Ciencias Sociales*, 3, 73-96.

Grimsom, A. (comp.) (2000). *Fronteras, Naciones e Identidades. La periferia como centro*. Ciccus/La Crujía.

Leoni, M. (2005, setiembre 25). Los usos del pasado en "el desierto verde" [Congreso]. X Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Universidad Nacional del Rosario, Rosario, Argentina. https://www.aacademica.org/000-006/155.

Ley Nº 25.673: Programa Nacional de Salud Sexual y Procreación Responsable del Ministerio de Salud de la Nación Argentina. *Ley de Salud Pública N° 26.529/2009:* Derechos del Paciente en su Relación con los Profesionales e Instituciones de la Salud

Ley N° 26601 *de la Protección Integral de los Niños, Niñas y Adolescente,* de 28 de setiembre de 2005. Boletín Nacional de 26 de octubre de 2005. https://www.argentina.gob.ar/normativa/nacional/ley-26061-110778/texto

Ministerio del Interior de la Nación. Documento del Archivo General de la Nación. (1911). Iturralde, P. "Informe sobre la Inspección a la misión de Nueva Pompeya que presenta al señor Ministro del Interior el prefecto de Misiones". legajo 32, expediente 7645. Comisaría General de Misiones Franciscanas, Informe sobre inspección a los misioneros de san Francisco de Laishí y Nueva Pompeya.

Ministerio de Cultura Argentina (Octubre 9, 2018). Aborígenes, indígenas, originarios: ¿cuál es la diferencia entre cada término? *MCA* https://cutt.ly/9mEJBet

Ministerio de Economía y Finanzas Públicas. (2015). *Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010: Censo del Bicentenario. Pueblos originarios: región Noroeste Argentino*. INDEC.

http://trabajo.gob.ar/downloads/pueblosindigenas/pueblos_originarios_NOA.pdf

Núñez C. (2013). Embarazos en adolescentes y reproducción de la pobreza en la colonia Reynel Fúnez de Tegucigalpa, Honduras. En L. Tavares Ribeiro Soares *(comp.) Pobreza, desigualdad y salud en América Latina* (pp. 260-286). CLACSO.

OEA (1969). *Convención Americana sobre Derechos Humanos "Pacto de San José de Costa Rica"*, 22 noviembre 1969. https://www.refworld.org.es/docid/57f767ff14.html

ONU (1989). Asamblea General, *Convención sobre los Derechos del Niño*, 20 noviembre 1989, United Nations, Treaty Series, *1577*, p. 3. https://www.refworld.org.es/docid/50ac92492.html

OEA (1994). Convención Interamericana para prevenir, sancionar y erradicar la violencia contra la mujer, Convención de Belém do Pará. Belem do Pará, Brasil, 1994. http://repositorio.dpe.gob.ec/handle/39000/609

Pantelides, E., y Geldstein, R. (1998). Encantadas, convencidas o forzadas: iniciación sexual en adolescentes de bajos recursos. En Cedes *(comp.) Avances en la investigación social en salud reproductiva y sexualidad* (pp. 45-63). AEPA. http://repositorio.cedes.org/handle/123456789/4389.

Pantelides, E. (2004). Aspectos sociales del embarazo y la fecundidad adolescente en América Latina. *Notas de Población*, *31*(78), 7-34.

Pantelides, E. (dir.) (2005). *Salud sexual y reproductiva adolescente en el comienzo del siglo XXI en América Latina y el Caribe*. CENEP.

Portal Informativo de Salta (s.f) Los pueblos originarios de Salta: Wichi, Chorote, Chulupí. http://www.portaldesalta.gov.ar/wichi.html

Tarducci M. (2013). Abusos, mentiras y videos. A propósito de la niña wichí. *Boletín de Antropología y Educación*, *4*(5), 7-13. https://cutt.ly/CmEJ7Ef

Teruel, A. (2005). *Misiones, economía y sociedad. La frontera chaqueña del Noroeste Argentino en el siglo XIX*. Universidad de Quilmes.

Trinchero, H. (2000). *Los dominios del demonio. Civilización y barbarie en las fronteras de la Nación. El Chaco central*. Eudeba.

Trinchero, H. (2007). *Aromas de lo exótico (Retornos del objeto). Para una crítica del objeto antropológico y sus modos de reproducción*. Ed. Sb.

Vallejo, G. (2012). Museo y derechos humanos. Un templo de la ciencia finisecular en La Plata y aspectos de su relación con los pueblos originarios. *Derecho y Ciencias Sociales*, 7, 146-164. http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/25323

Walsh, C. (2008). Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: Las insurgencias político-epistémicas de refundar el estado. *Tabula Rasa*, 9, 131-152. https://revistas.unicolmayor.edu.co/index.php/tabularasa/article/view/1498

Walsh, C. (2012). Interculturalidad crítica/ pedagogia de-colonial. *Educação Técnica e Tecnológica Em Ciências Agrícolas*, *3*(6), 25-42.

Zamora, T. (2020). Programa de fortalecimiento de la gestión. Santa Victoria Este, Salta. (documento inédito).

AUTORAS

Gloria Silvana Elías. Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional de Tucumán. Posdoctora en Ciencias sociales y humanas por la Universidad de Buenos Aires. Profesora Titular de Antropología Filosófica (UNJU-Jujuy. Argentina). Investigadora adjunta de CONICET.

Libia Tujuayliya Gea Zamora. Primera médica de origen wichí. Médica generalista por la Escuela Latinoamérica de Cuba.

Conflicto de intereses

Los autores declaran que no existe conflicto de intereses posible.

Financiamiento

No hubo asistencia financiera de partes ajenas a este artículo.

Agradecimientos

N/A



https://doi.org/10.46652/resistances.v2i3.42
Dossier Section | Peer Reviewed |
ISSN 2737-6222 | Vol. 2 Issue 3, 2021, e21042
Quito, Ecuador
Submitted: 03 April 2021
Accepted: 30 June 2021
Published online: 16 July 2021

Mapeando o surgimento da Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas no Brasil

Mapping the emergence of the National Health Care Policy for Indigenous People in Brazil

Pollyanna dos Santos Santos
Universidade Federal de Minas Gerais - Brasil
Belo Horizonte, Brasil
pollyseck@gmail.com

Telma Maria Gonçalves Menicucci
Universidade Federal de Minas Gerais - Brasil
Belo Horizonte, Brasil
tgmenicucci@gmail.com

RESUMO

Este artigo é um estudo de caso sobre a construção da Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas (PNASPI), em que se reconstitui processos causais e realiza inferências descritivas concernentes à entrada da saúde indígena na agenda governamental como política pública do Estado brasileiro. Os modelos teóricos-analíticos que embasaram este artigo são o Modelo de Múltiplos Fluxos, de John W. Kingdon, e o Modelo do Equilíbrio Pontuado, desenvolvido por James L. True, Bryan D. Jones e Frank R. Baumgartner. A pesquisa que lhe deu origem foi empreendida por meio da análise documental, bibliográfica e de entrevistas. São resultados deste artigo a descrição do processo pelo qual a saúde dos povos indígenas tornou-se uma política pública, a identificação das instituições e dos atores envolvidos, a construção da imagem da política de saúde diferenciada aos povos indígenas bem como as condições políticas, o contexto histórico e o "clima" nacional predominantes. Conclui-se que a constituição da PNASPI é decorrente da participação efetiva dos povos indígenas nos conselhos e conferências de saúde e nas diferentes formas de mobilizações reivindicatórias. Além disso, as mudanças institucionais ora têm sido no sentido de dar concretude à proposta de política diferenciada para os indígenas ora, no sentido oposto, o de promover a integração dos povos ao restante da sociedade brasileira, ignorando a multiculturalidade brasileira.

Palavras-chaves: políticas públicas; política de saúde diferenciada; saúde indígena; indígenas brasileiros.

ABSTRACT

This article is a case study about the construction of the National Health Care Policy for Indigenous Peoples (PNASPI), in which causal processes are reconstituted and descriptive inferences concerning the entry of indigenous health into the government agenda as a public policy of the Brazilian State are made. The theoretical-analytical models that supported this article are the Multiple Streams Framework, by John W. Kingdon, and the Punctuated Equilibrium Theory, developed by James L. True, Bryan D. Jones, and Frank R. Baumgartner. The research that gave rise to it was undertaken through documental, bibliographical, and interviews analysis. The results of this article are the description of the process by which the health of indigenous people became a public policy, the identification of institutions and actors involved, the construction of the image of the differentiated health policy for indigenous people, as well as the political conditions, the historical context, and the prevailing national "climate". It is concluded that the constitution of the PNASPI results from the effective participation of indigenous people in health councils and conferences and in different forms of demand mobilization. In addition, institutional changes have been both in the sense of making concrete the proposal for a differentiated policy for indigenous people and, in the opposite sense, of promoting the integration of people into the rest of Brazilian society, ignoring Brazilian multiculturalism.

Keywords: public policies, differentiated health policy, indigenous health, indigenous Brazilians.







1. INTRODUÇÃO

O processo em que ocorreram as primeiras ações estatais brasileiras voltadas à promoção, prevenção e recuperação da saúde dos povos indígenas desde o Serviço de Proteção aos Índios (SPI) até culminar na criação do Subsistema de Atenção à Saúde Indígena (SasiSUS) e, mais tarde, na formalização da Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas (PNASPI) será descrito neste artigo, a partir da análise dos dados gerados pela pesquisa de Mestrado que lhe deu origem. A pergunta que norteia este artigo é: como a ideia de saúde diferenciada para os povos indígenas tornou-se uma política pública?

Por meio do Modelo de Múltiplos Fluxos, como elaborada por Kingdon (2011), parte-se da concepção de que a formação de agenda e a formulação de políticas públicas inovadoras são resultantes da convergência de três fluxos (de problemas, de soluções e o político), quando se configura uma oportunidade de mudança na agenda, ou seja, um assunto entra em discussão e passa a ser cotado como política pública. Isso ocorre em momentos críticos denominados de janelas de oportunidade. Além disso, o processo político de elaboração de uma política pública envolve disputas a fim de alcançar um consenso sobre a imagem da política, especialmente, quando há uma complexidade de interesses, instituições e atores envolvidos. Esse consenso requer a atuação persuasiva de "defensores de políticas", que irão atuar para construir a conexão entre problema e alternativas, além de chamar a atenção da elite política que atua no sistema.

Por sua vez, a partir da contribuição do Modelo de Equilíbrio Pontuado, desenvolvido por True, Jones e Baumgartner (2007), o argumento é que o ponto escolhido para questionamento de uma política em curso é crucial para alterar sua inércia. Outro argumento relevante, derivado deste modelo teórico-analítico, é que o estouro das pontuações nas políticas públicas são fruto da interação entre as mobilizações de interesses e as instituições políticas, em seus diversos níveis, mediada pela imagem da política. Além disso, há resistência para que políticas sejam criadas ou alteradas, tanto por modificarem o *status quo* quanto porque representam custos de transação.

Dentre as condições para que uma janela de oportunidade se abra e, assim, uma questão deixe seu subsistema e passe a ser debatida no nível da macropolítica, destacam-se: i) nova composição governamental, no Executivo e/ou no Legislativo; ii) presença de novos participantes no debate da agenda, o que pode ocorrer no âmbito governamental, burocrático ou na opinião pública; iii) alteração do "clima" ou "humor" nacional; iv) mobilização de atores externos à dinâmica política padrão entre Congresso e Presidência para superar interesses estabelecidos e pressionar para que mudanças ocorram; v) ocorrência conjunta de três fatores: mobilização política, avanço na agenda governamental e *feedback* positivos.

A partir desses argumentos, objetiva-se analisar, neste artigo, o processo pelo qual a saúde indígena passou de questão para problema e foi inserida na agenda como uma política nacional em 2002, considerando o contexto político-histórico e os atores e instituições envolvidos. Busca-se ainda identificar qual era a situação de saúde dos povos indígenas antes da PNASPI, o que justificaria a ideia de uma atenção à saúde diferenciada, visto que o Sistema Único de Saúde (SUS) existe desde 1990 como a materialização da política brasileira de saúde de caráter universal e pública.

2. METODOLOGIA

A pesquisa que deu origem a este artigo teve caráter qualitativo e foi empreendida por meio da análise documental (legislação pertinente, documentos e relatórios oficiais), análise bibliográfica (pesquisas de antropólogos e especialistas em saúde coletiva foram utilizadas), além da análise de

entrevistas. As entrevistas em profundidade foram realizadas com atores selecionados por suas experiências e seus conhecimentos em relação ao tema, sendo: indígenas, gestores e profissionais da saúde de diferentes Distritos Sanitários Especiais Indígenas, além de funcionários e ex-funcionários da Fundação Nacional do Índio (Funai), da Fundação Nacional da Saúde (Funasa), da Secretaria Especial de Saúde Indígena (Sesai) e do Ministério da Saúde. O período de análise vai de 1910, com a criação do SPI, até 2002, com a conclusão do processo de instituição da PNASPI.

O trabalho de campo foi composto por: i) encontros presenciais para a realização da maior parte das entrevistas; ii) participação presencial e *online*, como espectadora, em audiências públicas no Senado Federal e na Câmara dos Deputados a respeito dos direitos em saúde dos povos indígenas; iii) como observadora participante do Acampamento Terra Livre de 2019 e, também, iv) por meio da visita a Distritos Sanitários Especiais de Saúde Indígena e a Casas de Apoio à Saúde do Índio.

Sobre a adequação ético-legal, a pesquisa seguiu a Resolução nº 466/2012 - sobre as Diretrizes e Normas Reguladoras de Pesquisas Envolvendo Seres Humanos - e a Resolução nº 304/00 - referente a pesquisas com populações indígenas -, ambas do Conselho Nacional de Saúde. Além disso, a pesquisa passou pela aprovação ética do Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade Federal de Minas Gerais e do Conselho Nacional de Ética em Pesquisa.

3. RESULTADOS

3.1 Antecedentes históricos: as primeiras ações de saúde no SPI

Os povos indígenas são os primeiros brasileiros. No entanto, as ações estatais ocorridas no início da construção da nação omitem sua existência, quando não promovem seu genocídio. Devido a isso, a assistência à saúde dos povos indígenas se inicia por grupos privados, com os missionários católicos e presbiterianos. O Estado brasileiro, de forma incipiente, oficializa, pela primeira vez, uma política pública de cuidado à saúde dos povos indígenas apenas em 1910 com a criação do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN), mais tarde, em 1918, chamado, simplificadamente, de Serviço de Proteção aos Índios (SPI). Criado pelo Decreto nº 8.072, em 20 de junho de 1910, o SPI era responsável por tutelar a população originária, além de ter como missão transformá-los em "civilizados" e adequada mão de obra para a república nascente. A questão da saúde indígena era mais uma das muitas funções do órgão.

A identificação da morte maciça das populações indígenas como um problema começa a surgir no início do século XX, apesar de bem incipiente, a partir dos relatórios das expedições científicas de desbravamento dos sertões empreendidas por três frentes diferentes. A primeira é a mais conhecida, a Comissão Rondon, e foi realizada por meio da Comissão Construtora das Linhas Telegráficas Estratégicas de Mato Grosso ao Amazonas, a partir do ano de 1907, com o objetivo inicial de construir linhas telegráficas e levantar informações científicas de extensa porção do território nacional (Caser & Sá, 2011). A segunda frente compreendeu viagens científicas promovidas pelo Instituto Oswaldo Cruz, a partir do mesmo ano, 1907, com trabalhos profiláticos no acompanhamento de ações relacionadas às atividades de exportação do país, a exemplo da construção de ferrovias, do saneamento dos portos e dos estudos voltados para a extração da borracha amazônica (Arouca & Lima, 2014). Já em relação à terceira, essa frente foi composta por viagens científicas financiadas pelo Instituto Manguinhos em apoio às atividades da Inspetoria de Obras contra as Secas, na década de 1910, com a finalidade de inventariar as condições epidemiológicas e socioeconômicas das regiões onde percorria o Rio São Francisco, além de outras regiões do Nordeste e do Centro-Oeste do país (Arouca & Lima, 2014).

Nos relatórios dessas expedições, as condições de saúde calamitosas da população interiorana do país eram evidenciadas. A ênfase era na população denominada "sertaneja", ou seja, aquela miscigenada, considerada pelo senso comum da época como possuidores da "verdadeira brasilidade" (Arouca & Lima, 2014, p. 64), já a referência específica aos indígenas era pequena e pontual. No entanto, o prognóstico de desaparecimento dos povos indígenas sensibilizou o Marechal Rondon que, sob este argumento, propôs a criação do SPI como órgão de tutela dos povos indígenas pelo Estado (Arouca & Lima, 2014). A gravidade das condições de saúde dos indígenas era reforçada pelos relatos dos chefes de inspetorias que acompanhavam os índices de mortalidade, principalmente a infantil, as epidemias constantes e a alta incidência de doenças infecciosas e parasitárias. Segundo o Relatório do Chefe de Inspetoria do SPI no Amazonas e Território do Acre, Bento M. Pereira de Lemos, "era péssimo o estado sanitário de muitas regiões da Amazônia, onde faleciam muitas crianças" (Arouca & Lima, 2014, p. 65).

Como observam Arouca e Lima (2014, p. 59), "ausência, inoperância e ineficiência são termos muito utilizados tanto em textos de época quanto em análises contemporâneas sobre o Serviço de Proteção aos Índios". No entanto, para além da ineficiência das ações da política indigenista do SPI, é importante considerar o esboço de ideias e reflexões sobre o contato interétnico e a concepção de um modelo de saúde diferenciada para as sociedades indígenas no âmbito deste órgão. Em 1942, criou-se a Seção de Estudos no âmbito do SPI e, em 1944, sob direção de Herbert Serpa, a Seção passa a preconizar a realização de estudos etnológicos e a propor a organização de um serviço médico-sanitário do SPI com caráter permanente e que considerasse as especificidades culturais dos indígenas (Arouca & Lima, 2014).

Pode-se identificar essa Seção de Estudos como uma "comunidade de especialistas" interna ao órgão indigenista, que propôs uma alternativa para a situação de saúde precária da população-alvo de suas ações, e uma identificação de soluções se esboça. No plano elaborado por Herbert Serpa na Seção de Estudos, a equipe de prestação contínua de saúde seria formada por médicos com especialização em etnologia "a fim de melhor compreenderem os problemas médico-sanitários das sociedades indígenas, além de resolver conflitos possíveis entre doentes e médicos" (Arouca & Lima, 2014, p. 69). É importante considerar que o ineditismo dessa proposta não caracterizava questionamento à medicina ocidental nem contrariava o pensamento racista de considerar os indígenas culturalmente inferiores, como pode ser observado pelas palavras usadas no próprio Plano de Serviço Médico:

> A medicina preventiva e curativa que convém aos índios deve ser considerada em geral como uma especialidade. É naturalmente coparticipante da *medicina civilizada*, em todos os processos e técnicas de identificação ou diagnose e da arte da terapêutica, uma vez que o espírito do Serviço Médico do SPI que incide nos conflitos culturais eventuais, nesse campo, tende a firmar-se em favor da *medicina civilizada*, como é natural. (Arouca & Lima, 2014, p. 69, itálico nosso)

A concepção preponderante da época de que os povos indígenas estavam fadados ao desaparecimento pode indicar por que o SPI realizava apenas ações emergenciais e campanhistas em saúde e por que a proposta de prestar uma assistência diferenciada aos povos indígenas não saiu do campo das ideias do grupo da Seção de Estudos do SPI. Além disso, havia um discurso de assimilação dos povos indígenas à sociedade, pois eles significavam um vestígio de um período antigo, colonial, antagônico à república nascente. Tal argumento era reforçado até mesmo por antropólogos, como Roquete-Pinto, que defendiam à transformação do "índio" em "sertanejo" como uma "evolução espontânea dos grupos indígenas" (Arouca & Lima, 2014, p. 61). Essa mentalidade muito forte na época pode ter dificultado a difusão da ideia da necessidade de ações assistenciais específicas aos povos indígenas e, por conseguinte, ter dificultado a conquista de

recursos para o SPI. Dentre os principais problemas relatados na documentação relativa ao órgão em fins da década de 1940 estão "a falta de material médico e de profissionais qualificados para o exercício da assistência médica" (Arouca & Lima, 2014, p. 75).

3.2 Saúde Indígena na Funai: mudanças incrementais

Em 1967, em pleno governo militar, a divulgação de um relatório redigido pelo então procurador Jader de Figueiredo Correia escandalizou o Brasil e o mundo a respeito do genocídio de indígenas (mais de oito mil foram mortos em apenas 10 povos estudados) provocado por latifundiários, políticos e funcionários do SPI durante as décadas de 1940, 1950 e 1960 (Memorial dos Povos Indígenas, 2019). O documento resultante da investigação é conhecido como Relatório Figueiredo e denuncia mais de mil funcionários do SPI, sendo o motivo para a extinção do órgão (Câmara dos Deputados, 2019). Dentre as denúncias do Relatório Figueiredo estão: corrupção, torturas, estupros, caçadas humanas promovidas com metralhadoras e dinamites atiradas de aviões, inoculações propositais de varíola em povoados isolados, doação de açúcar misturado a estricnina, que é um veneno (Ministério Público Federal, 2019). Quatro Comissões Parlamentares de Inquérito foram instauradoras devido às denúncias de violações, uma no Senado, em 1955, e três na Câmara dos Deputados, em 1963, 1968 e 1977 (Memorial dos Povos Indígenas, 2019).

Sobre a questão, assim se manifestou o Subprocurador Geral da República do Ministério Público Federal, Antônio Carlos Alpino Bigonha, segundo o qual, a política de integração assim como a submissão do órgão de proteção aos povos indígenas ao Ministério da Agricultura são experiências desastrosas que o Brasil já passou e não precisa vivenciar mais:

> Sua repercussão foi tão grande, no âmbito interno e externo, que redundou, naquela época, na publicação de um artigo no jornal americano The New York Times (...). Então, essa foi a razão da extinção do SPI e da criação da Funai. Ela foi criada nesse contexto de vergonha nacional e internacional, pelas atrocidades praticadas pelo Estado brasileiro contra os índios no período em que o SPI esteve subordinado a essa política do Ministério da Agricultura de integração do índio à sociedade brasileira e de utilização de suas terras como terras agricultáveis. (Câmara dos Deputados, 2019, p. 25)

Em 1967, foi criada a Fundação Nacional do Índio (Funai), vinculada ao Ministério do Interior, para substituir as funções do SPI. Na norma que instituiu a Funai ficou estabelecido que a Fundação seria responsável, dentre outras questões, por "promover a prestação da assistência médico-sanitária aos índios" (Brasil, 1967, art. 1°, inciso IV). Essa prestação era realizada pelas Equipes Volantes de Saúde (EVS), compostas por médicos, dentistas, enfermeiros e laboratoristas (Krenak, 1988). Os serviços de atenção à saúde dos indígenas continuavam sendo realizados de forma esporádica, como demonstra os relatos de três entrevistados. Os dois primeiros trabalharam na assistência à saúde naquele período (décadas de 1970 e 1980, respectivamente) na Funai, e o terceiro trabalhou na Funasa como gestor em um período posterior (década de 1990), mas pôde relatar como era a gestão da saúde na competência da Funai:

> Vale salientar que à época em que a saúde indígena permaneceu sob a responsabilidade da Funai, criada em 1967, passou por diversas dificuldades, especialmente a partir da década de 70, devido à grande diversidade e dispersão geográfica das comunidades, carência de suprimentos e capacidade administrativa e de recursos financeiros, precariedade da estrutura básica de saúde, falta de planejamento das ações e organização de um sistema de informações em saúde adequado, além da falta de investimento na qualificação de seus funcionários para atuarem junto às comunidades culturalmente diferenciadas. (ex-enfermeira da Funai, 2019, p. 6)
>
> (...) fui trabalhar lá (em Roraima) como técnico de enfermagem (da Funai), com os Yanomami, né, em 1980, e fazendo a atenção à saúde, mas sem estrutura e

> orientação, né, que não tem hoje. É muito difícil, nós atendíamos *somente casos agudos*, sem planejamento, sem nada, só acidentes com animais peçonhentos, acidentes de fraturas, parturientes, a *vacinação era a básica possível necessária*, não tinha a campanha como tem hoje. (Axer, 2019, p. 6, itálico e parênteses nossos)
>
> Antes não existia uma equipe na aldeia, antes a equipe era mínima, na época da Funai, era uma *equipe muito pequena*, e era uma *equipe itinerante* quase não tinha essa identidade (com a população indígena), entendeu? (ex-gestor na Funasa 2019, itálico e parênteses nossos)

Pode-se analisar que as mudanças ocorridas ao transferir as funções do SPI para a Funai, órgão criado para substituí-lo, foram do tipo incrementais. Nesse sentido, a lógica da atuação estatal itinerante, emergencial, concentrada nos casos agudos, na dispensação de remédios e na vacinação foi herdada de um órgão para outro, ocorrendo alterações, provavelmente, no maior número de indígenas atendidos devido ao aprimoramento dos meios de transporte e de comunicação da primeira metade para a segunda metade do século XX. Além disso, a ciência evoluiu neste período e um maior número de doenças e agravos passou a ser coberto por remédios e vacinas, então as melhorias incrementais são atribuídas mais aos fatores conjunturais da ciência e da tecnologia do que ao rearranjo institucional.

Dessa forma, o genocídio e as ilegalidades revelados pelo Relatório Figueiredo, a despeito da sua repercussão nacional e internacional, não provocaram uma "pontuação" (conforme a linguagem do Modelo de Equilíbrio Pontuado) na trajetória das ações estatais na atenção à saúde dos povos indígenas. A visibilidade da população indígena pelos formuladores de políticas públicas, assim como para sociedade em geral, ainda era baixa e a questão da saúde indígena permanecia sendo discutida pelo processo paralelo de tomada de decisões no nível do subsistema, não se elevando ao nível da macropolítica. Além de que a política contraditória do SPI de "proteger e tutelar para dominar e integrar" (Baniwa, 2012, p. 208), não impondo obstáculos ao avanço violento da expansão desenvolvimentista do país nas terras ocupadas por indígenas, manteve-se durante a gestão da Funai, pelo menos, até a democratização.

Entretanto, já neste momento, a precariedade das condições de vida das populações indígenas é identificada como um problema que não pode ser mais omitido pelo Estado brasileiro, sendo uma das justificativas para a criação e manutenção da instituição indigenista (primeiro, SPI, depois, Funai). Entretanto, a captura desta questão como problema ainda estava circunscrita às pessoas mais próximas daquelas ações, mas é um início importante para a trajetória da política de saúde indígena. Outro aspecto importante do período, até aqui descrito, é o ensaio das primeiras tentativas de executar a ideia de política de saúde diferenciada e adequada à multiplicidade cultural indígena no fluxo de soluções, indo se configurando como solução para o problema.

3.3 Movimentos sociais de defesa dos indígenas e saúde indígena na pauta internacional: o fluxo político

A partir da década de 1970, possivelmente influenciado pela onda de contestações da época, o movimento indígena se manifesta, inicialmente, no campo nacional e, depois, no internacional. A agregação dos diversos povos, estimados em 180 nações (Krenak, 1988), em um movimento social com anseios comuns apenas foi possível devido ao surgimento de dois novos atores: i) a Igreja Católica renovada e ii) as Organizações Não Governamentais (ONGs) (Baniwa, 2012).

De acordo com o indígena Daniel Munduruku (2012), a Igreja Católica passou a ter um novo posicionamento em relação aos indígenas nessa década. Por meio da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), a Igreja Católica foi a primeira entidade a organizar ações contra a política indigenista oficial. Em 1969, ela criou a Operação Anchieta (OPAN), cujo objetivo era enviar

jovens para a "promoção integral das populações marginalizadas, especialmente as indígenas" (Munduruku, 2012, p. 213). A partir da OPAN, foi instituída a Pastoral Indigenista da Igreja Católica, que conduziu uma política indigenista não oficial, contrária à política integracionista realizada pelo governo militar-ditatorial (Munduruku, 2012).

O Conselho Indigenista Missionário (CIMI), também vinculado ao CNBB, desempenha, desde 1972, um papel relevante de articulação, apoio e divulgação das questões referentes aos povos indígenas, inclusive, denunciando violações a seus direitos (Baniwa, 2012). O CIMI promove anualmente, desde 1978, os Encontros Nacionais de Saúde Indígena que contam com a participação de lideranças indígenas e parceiros do movimento indígena ligados a universidades e centros de pesquisa (Conselho Indigenista Missionário [CIMI], 2013). Como resultado desses Encontros, foi elaborado um documento com as diretrizes sobre atenção diferenciada à saúde aprovadas na 1ª Conferência Nacional de Proteção à Saúde Indígena (1ª CNPSI), em 1986, e a proposição do modelo assistencial baseado nos Distritos Sanitários Especiais Indígenas, aprovado na 9ª Conferência Nacional de Saúde, realizada em 1992, e na 2ª Conferência Nacional de Saúde dos Povos Indígenas, em 1993 (CIMI, 2013).

Com o apoio do CIMI, as lideranças indígenas organizaram assembleias indígenas entre as diferentes etnias para a discussão de seus problemas (Munduruku, 2012). A quantidade de assembleias realizadas aumentava ano após ano e, consequentemente, os diferentes povos passavam a se conhecer melhor, fortalecendo seus laços nas causas comuns (Munduruku, 2012; Museu do Índio, 2019). São exemplos desses encontros a Assembleia Indígena, em 1974; a Semana do Índio, em 1978; a Assembleia de Líderes Indígenas, em 1981, e o Primeiro Encontro Nacional de Povos Indígenas, em 1982 (Pereira, 2014). A partir dessas assembleias, os próprios indígenas criaram a União das Nações Indígenas (UNI), em 1979 (Museu do Índio, 2019). Além da OPAN, do CIMI e da UNI, outras ONGs se formaram nas décadas seguintes, constituindo grupos de pressão a favor das causas indígenas:

> Eles (os sanitaristas) vêm desde a 8ª Conferência, onde eles participaram de todo esse processo e foram protagonistas nas conferências de saúde indígena. A primeira conferência (1ª CNPSI) aconteceu, mais especificamente, em 86, no mesmo ano da 8ª (...) pela luta organizada dos povos indígenas em serem atendidos em suas bases. Pelas dificuldades que nós tínhamos em sermos atendidos. Primeiro, você sabe que, antes do SUS, para ser atendido você precisava ter carteira fichada, ter um cartão do INSS. INAMPS na época. Nós não tínhamos. Nós éramos encaminhados pela Funai para as Casas de Misericórdia, para a Cruz Vermelha, onde ali fazia o internamento dos indígenas. Isso na alta complexidade. Na atenção básica, a Funai fazia essa assistência campanhista. Tinha que fazer a campanha de vacina. Fazia uma vez no ano, entrava nas terras indígenas e fazia a assistência clínica, médica, odontológica (...). E as nossas dificuldades eram gritante. Porque não tinha nenhuma estrutura dentro das terras indígenas. Quando morria um indígena, (...) morria à míngua. Morria por doenças preveníveis. Morria por diarreia, por pneumonia, por malária, por doenças simples. Então a necessidade de ter um sistema próprio, que atendesse essas especificidades dentro da aldeia é isso que fortaleceu a nossa luta, baseado na nossa própria necessidade (Pankararu, 2019, p. 12).

Em consonância com esse relato, Issô Truká, indígena e presidente do Conselho Distrital do DSEI de Pernambuco, também descreve a necessidade de se criar uma política de saúde específica aos povos indígenas e a articulação com o movimento de Reforma Sanitária, destacando o nome do médico sanitarista Sérgio Arouca:

> Na conferência de proteção à saúde aos povos indígenas já se discutia esse modelo (modelo de saúde diferenciado para os povos indígenas), porque nós éramos atendidos de forma muito precária, como se fôssemos indigentes. Não existia uma

> política, e as Equipes Volantes da Funai passavam de 6 em 6 meses nas aldeias. Na 8ª conferência nacional de saúde pública, a gente faz proposições para que nós pudéssemos ser vistos diferentes, como nós somos, e ali se trava uma grande batalha. Sérgio Arouca estava presente, médico sanitarista e militante da reforma sanitária do Brasil, e ele nos vê com bastante atenção (Truká, 2019, p. 4).

Como relatam os entrevistados, havia coordenação entre os grupos reformistas da saúde e os sanitaristas indigenistas, apesar de não isenta de conflitos, como apresenta Issô Truká em seu relato. É possível notar, também, que os indígenas participaram da 8ª Conferência Nacional de Saúde (CNS), constituindo a 1ª Conferência Nacional de Proteção à Saúde do Índio (CNPSI) um desdobramento dela, o que reforça o argumento de que havia certa cumplicidade entre as defesas por uma saúde pública universal e por uma política específica de atenção aos povos indígenas.

A 8ª CNS foi fundamental para a reformulação da Política Nacional de Saúde, ao aprovar as diretrizes básicas da reforma sanitária brasileira a serem implementadas com o Sistema Único de Saúde (SUS), além de ser reconhecida como um marco da redemocratização, visto que obteve ampla participação da sociedade civil. A 8ª CNS foi referência nos debates da Assembleia Constituinte sobre o tema, dando origem aos artigos 196 a 200 da Constituição Federal de 1988. Enquanto que a 1ª CNPSI correspondeu às primeiras discussões em torno do modelo de atenção à saúde dos povos indígenas, com a participação de representantes de várias nações indígenas, órgãos públicos e organizações da sociedade civil que atuavam em apoio à causa indígena (Krenak, 1988).

No âmbito internacional, o advento de novos paradigmas e de discussões inovadoras colaboraram para fortalecer o movimento da Reforma Sanitária e pressionar os tomadores de decisão do âmbito doméstico a promoverem mudanças na política de saúde, visto que uma nova imagem sobre saúde pública estava sendo defendida mundialmente. Como a imagem de uma política está relacionada a sua interpretação e o desenvolvimento dessa compreensão ocorre em um contexto institucional, é importante destacar alguns eventos e documentos, promovidos por organismos internacionais, que foram especialmente relevantes na construção de uma imagem de saúde pública universal, inclusiva e que se adequasse às especificidades de suas populações.

A partir da Conferência Internacional sobre Cuidados Primários de Saúde, organizado pela Organização Mundial da Saúde (OMS), que culminou na Declaração de Alma-Ata, em 1978, passou-se a considerar que os determinantes de saúde e a cobertura universal e gratuita dos serviços, com base no conceito renovado de Atenção Primária de Saúde, seriam norteadores das políticas públicas de saúde (Sandes et al., 2018). No Relatório Final da 1ª CNPSI, inclusive, é citado que o documento é baseado no entendimento da OMS, que está presente na Declaração de Alma-Ata, de que saúde é um completo estado de bem-estar físico, mental e social e não apenas a ausência da doença (Krenak, 1988).

Em 1982, a Organização das Nações Unidas (ONU) criou o Grupo de Trabalho sobre Povos Indígenas, desenvolvendo uma ampla gama de atividades e políticas como parte de sua agenda. Dentre essas atividades, cabe citar a adoção da Convenção 169 sobre Povos Indígenas e Tribais, em 1989, pela Organização Internacional do Trabalho (OIT), organismo vinculado à ONU. A Convenção 169 representou um importante conquista para os povos indígenas, visto que reforçou o reconhecimento de suas culturas e estabeleceu, como dever do Estado, a consulta prévia dos povos indígenas nas decisões de políticas e programas que podem afetá-los diretamente (Brasil, 2004). Na década de 1990, a discussão sobre a precariedade das condições sanitárias dos povos indígenas levou a Organização Pan-Americana de Saúde (OPAS) a instituir a *Iniciativa de Salud de los Pueblos Indígenas,* que apoiava, dentre outras questões, o direito dos povos originários à autodeterminação e à participação sistemática nas decisões (Sandes et al., 2018). Como

continuidade dos trabalhos da OPAS em prol dos povos indígenas, é importante mencionar que o organismo propôs a incorporação da perspectiva indígena na elaboração de políticas nacionais de saúde, permitindo a integração entre medicina tradicional indígena e medicina científica ocidental (Sandes et al., 2018). Também na década de 1990, na Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e o Desenvolvimento, mais conhecida como Rio-92 ou Eco-92, as agressões ao meio ambiente assim como as condições precárias de saúde daqueles que viviam nas florestas brasileiras (notadamente os povos indígenas) repercutiram na mídia nacional e internacional (Castellani, 2012). Essa repercussão multiplicou o apoio de organizações não governamentais às causas indígenas, incluindo aquelas envolvidas com as questões ambientais, por entenderem que o modo de vida das populações indígenas contribui com a preservação da natureza (Castellani, 2012). De acordo com a *World Wild Fund for Nature* (WWF) (2014), as áreas naturais que estão protegidas como Unidades de Conservação, juntamente com as Terras Indígenas, constituem os mecanismos de defesa mais importantes para a biodiversidade e para o manejo sustentável dos ecossistemas, formando uma rede viva de segurança também para os seres humanos.

A partir da descrição de alguns destaques do contexto histórico-político nacional e internacional, pode-se observar que a saúde indígena como problema vai se afirmando, ao mesmo tempo em que as soluções para esse problema vão se desenvolvendo paralelamente e configurando uma nova imagem de política indígena. Vários atores atuam não só no sentido de colocar em evidência a saúde indígena como problema, mas também no de difundir a ideia de uma política de saúde específica, podendo ser vistos como defensores desta política.

Como expressão dessa construção do problema e da solução, destacam-se, no primeiro caso, o fato de a saúde indígena ter sido levada à 8ª CNS como questão a ser debatida e constar no relatório final desta Conferência, que é um marco para a política de saúde nacional, chamando, assim, a atenção das autoridades públicas. No segundo caso, na construção da solução, destaca-se a realização da 1ª CNPSI, com a presença de especialistas e profissionais de saúde, além dos indígenas, os maiores conhecedores de suas diversas realidades e que puderam expressar suas demandas. Nessa 1ª CNPSI, foram propostas as diretrizes para a construção de uma política nacional diferenciada, voltada aos povos indígenas e ancorada no sistema público, que também estava em discussão e construção naquele período.

No fluxo político, a definição da Reforma Sanitária e o contexto de redemocratização criaram condições e uma janela de oportunidade para inovações nas políticas públicas, dentro de um clima nacional favorável à inclusão e à ampliação de direitos. Impulsionam esse processo as mobilizações nacionais e internacionais (promovidas pelas ONGs e pelos organismos governamentais internacionais) e a atuação dos próprios indígenas por meio de campanhas. Apesar de as inovações em relação aos indígenas terem sido consagradas na Constituição de 1988, uma política de saúde diferenciada não foi definida naquele momento, visto que, na área da saúde, os esforços foram centrados na criação de um sistema universal, o qual, formalmente, incluía também os indígenas.

3.4 Criação do Subsistema de Atenção à Saúde Indígena: convergência dos fluxos e pontuação na trajetória

Relatos de entrevistados indígenas demonstram a presença do movimento indígena na Assembleia Constituinte em 1987 como grupos de pressão, produzindo emendas populares, reivindicando uma política de saúde específica e atuando por meio de negociação política junto a parlamentares. Observa-se, também, a atuação de defensores da política, sendo o principal deles o médico sanitarista Sérgio Arouca (citado por praticamente todos os entrevistados da pesquisa), mas também a médica Zilda Arns, da Pastoral da Criança, organismo católico vinculado ao CNBB.

Com a promulgação da Constituição Federal em 1988 (CF/88), as especificidades étnicas e culturais dos povos indígenas, bem como seus direitos territoriais e sociais foram reconhecidos. Isso representou uma mudança significativa da imagem nacional sobre os povos indígenas, pois as constituições anteriores (de 1824, de 1891, de 1934, de 1937, de 1945 e a de 1967) não reconheciam as sociedades indígenas como diferenciadas, pelo contrário, guiavam-se por uma lógica integracionista. Ou seja, a ideia presente nelas era de que a pessoa indígena deveria se incorporar à sociedade nacional, eliminando, assim, suas especificidades étnico-culturais (Krenak, 1988). Além disso, a União foi instituída definitivamente como instância privativa para legislar e tratar das questões indígenas, além de que o conceito de "capacidade relativa" dos silvícolas, presente no Código Civil de 1917, juntamente com o "poder de tutela" perderam validade (Instituto Socioambiental, 2019, p. 2). Essas vitórias constitucionais precisariam, porém, ser regulamentadas e consolidadas politicamente. Por essas inovações, a Constituição brasileira é considerada uma das mais avançadas sobre a questão indígena no mundo (Langdon, 1999).

Assim, a CF/88 representa uma grande conquista para a questão da saúde, pois há a definição das bases para o Sistema Único de Saúde (SUS), e também para o reconhecimento das especificidades indígenas. No entanto, o processo para se efetivar plenamente o que está na CF/88 tem sido moroso. O SUS é regulamentado pela Lei 8.080/90, logo após a promulgação da CF/88, mas a assistência diferenciada à saúde da população indígena pelo SUS ainda não era uma realidade na década de 1990. A proposta do Subsistema de Atenção à Saúde Indígena (SasiSUS) já estava pronta, mas havia resistência parlamentar para ser votada.

Várias das condições para que a janela de oportunidade fosse aberta já se faziam presentes, mas não se mostraram suficientes. Dentre essas condições, destacam-se: i) composição governamental renovada, visto que, em 1990, inaugura-se o primeiro governo federal eleito pelo voto democrático pós-regime militar submetido a uma nova Constituição; ii) alteração do clima ou humor nacional, ocorrido com o advento do período democrático e a vitória da saúde pública universal; iii) mobilização de atores externos à dinâmica política padrão entre Congresso e Presidência, que são os líderes indígenas e as ONGs indigenistas, com o objetivo de superar interesses estabelecidos e pressionar para que mudanças ocorressem.

As condições para a criação do Subsistema de Saúde Indígena levadas pelo fluxo político não foram suficientes, mas uma situação capturou a atenção da opinião pública, no fluxo de problemas, e acrescentou mais um elemento para a abertura da janela de oportunidade. A situação que atraiu atenção nacional e internacional foi o caso Yanomami, em Roraima, em que a ocupação da terra indígena Yanomami pelos projetos do Exército, inicialmente, a exemplo do projeto Calha Norte e, depois por cerca de 40 mil garimpeiros que invadiram o território indígena para a exploração mineral, deixaram como consequências a destruição ambiental, a miséria do povo desta etnia e a introdução de doenças e epidemias na comunidade (Ramos, 1993, como citado em Castellani, 2012).

Manifestações do movimento indígena e a atuação de personalidades reconhecidas internacionalmente ajudaram na publicização do caso. O líder yanomami Davi Kopenawa, que era uma figura conhecida por ter recebido o Prêmio Global 500 por sua luta pelo meio ambiente, bem como a fotógrafa suíça Claudia Andujar, que conviveu com os Yanomami por décadas e divulgou trabalhos artísticos problematizando suas situações sanitárias, conseguiram dar visibilidade internacional para os problemas enfrentados pela etnia (Castellani, 2012; Funai, 2012; Garcez, 2018). Em 1989, um relatório sobre a situação de saúde e sanitária do povo Yanomami foi encaminhado à Secretaria-Geral da ONU (Funai, 2012). Em março do mesmo ano, o caso Yanomami foi um dos mais relatados durante um seminário em Genebra sobre Efeitos do Racismo e Discriminação

Racial sobre as Relações Sociais e Econômicas entre Estados e Povos Indígenas (Funai, 2012). Além disso, o Banco Mundial pressionou economicamente o governo brasileiro, ameaçando-o por meio das medidas de salvaguardas das condições ambientais presentes em contratos que regiam os empréstimos ao Brasil (Garnelo, 2014).

Como consequência da repercussão do caso, o governo Collor (1990 a 1992), por meio do Decreto nº 23/91, transferiu a responsabilidade pela coordenação das ações de saúde indígena da Funai para o Ministério da Saúde, em 1991. Apesar de essa medida parecer ser a mera transferência burocrática das ações de saúde de um órgão federal (Funai) para outro (Ministério da Saúde), também federal, ela representa, na verdade, uma mudança política significativa. Porque o processo de decisão deixa de estar concentrado no nível do subsistema do órgão indigenista (onde a estabilidade e o incrementalismo são preponderantes) e atinge o nível decisório central da política de saúde pública, abrindo caminho para que mudanças pontuadas, isto é, significativas, possam ocorrer na política de saúde indígena.

Nesse sentido, ressalta-se outra medida do Decreto 23/91 que foi a organização da assistência à saúde dos povos indígenas na forma de "distritos sanitários de natureza especial, consideradas as especificidades das diferentes áreas e das comunidades indígenas" (Brasil, 1991, art. 4, pará. 1). O primeiro Distrito Sanitário de Natureza Especial foi na Terra Indígena Yanomami, que se tornou um distrito piloto para a organização dos demais a partir de 1999. Por ambas medidas, o Decreto 23/91 representou a inserção das lutas das minorias étnicas, finalmente, à cena política da universalização da saúde no país.

No governo de Itamar Franco (1992 a 1994), o Decreto 23/91 é substituído pelo Decreto 1.141/94, devolvendo à Funai a responsabilidade sanitária em relação aos indígenas e contrariando as recomendações das 1ª e 2ª CNPSIs. Entretanto, logo em seguida, a Resolução Normativa n° 001/94 manteve a vinculação do Ministério da Saúde, por meio da Fundação Nacional da Saúde (Funasa), à saúde dos povos indígenas e instituiu a seguinte divisão de competência: Funai seria responsável pelas ações curativas, e a Funasa, pelas ações de prevenção nas aldeias (Garnelo, 2014). Essa segmentação institucional é explicada pela tensão entre as duas instituições e não é coerente com qualquer racionalidade técnico-sanitária, além de contradizer a integralidade das ações de saúde, princípio norteador da saúde pública do país já naquele período (Garnelo, 2014).

O entrevistado desta pesquisa, Izac Barbosa Axer, que era técnico indigenista da Funai e foi cedido para o Ministério da Saúde para trabalhar na Funasa com a saúde indígena, conta como foi essa transição, destacando o longo período desse processo (de 1991 a 1999) e que, em relação à perda da atribuição da saúde indígena, a Funai foi "totalmente contra" (Axer, 2019, p. 5) pois significava perder poder:

> (Perder) o poder? Totalmente contra. Teve até uma campanha, inclusive eu participei desse trabalho. Eu fui chamado no Ministério Público, onde o procurador falou assim: "Não existe ninguém que vai contra um decreto presidencial, vocês estão malucos, vocês querem ser presos? Para com isso, não existe quem revoga um decreto presidencial. Pronto, acabou, vai trabalhar". Porque estava sendo um trabalho, como eu disse, em dez anos, esse trabalho estava sendo de parceria do Ministério da Saúde com a Funai. A Funai perdeu toda a sua receita financeira que custeava as ações de saúde (Axer, 2019, p. 5).

Em relação às fragilidades da Funasa, Garnelo (2014) destaca que seu modelo centralizado de gestão somado a sua baixa capacidade operacional não a habilitava "a promover a necessária extensão de cobertura às populações aldeadas, que, até então, não contavam com a assistência

do SUS" (p. 129). Além disso, o fato de a Funasa ser fruto da junção de duas instituições (Sucam e Fundação Sesp) pouco sensíveis às características locais e que seguiam um conjunto padronizado de ações na atenção médica, também não a credenciavam como o órgão mais adequado para a atenção à saúde das populações indígenas (Garnelo, 2014). Dessa forma, pode-se inferir que tanto Funai quanto Funasa não correspondiam ao perfil institucional desejável para gerir e executar a política nacional de saúde indígena, que já estava sendo detalhadamente planejada pelas instâncias participativas naquele momento. Além disso, o conflito institucional entre Funai e Funasa deve ter colaborado para que a questão da saúde indígena demorasse para se efetivar como uma política pública.

Em 1999, a Lei Arouca marca a grande conquista dos povos indígenas na política de saúde. Para descrever a articulação política necessária para que o projeto proposto por Sérgio Arouca em 1994, fosse finalmente aprovado, depois de anos, segue o relato detalhado e emocionante de Issô Truká:

> (...) e aí a gente começa a fazer uma articulação (...). Na iminência da Marcha Indígena, estava tendo uma audiência no Senado com a Heloísa Helena e a Marina Silva e elas articulam com o presidente do Senado para, no cafezinho do Senado, ele nos atender. E aí se abriu essa oportunidade e ele disse assim: "se vocês ficarem brigando por várias coisas ... primeiro vocês precisam brigar para que se crie o subsistema. Nós já estamos com um projeto aqui no Senado, se vocês toparem eu coloco como pauta de urgência para votar ainda hoje, mas aí vocês precisam me garantir que vão colocar aqui no plenário do senado 500 indígenas". E eu perguntei: "só 500?". E isso já eram 3 horas da tarde. E ele disse: "vocês não têm 500 indígenas aqui". Rapaz, mas a gente saiu muito feliz de lá. Quando abriu a sessão, a gente tava lá com quase mil indígenas (...). Quando foi sancionada a Lei 9836, que é a Lei Arouca, que incluiu o Subsistema, se altera a Lei 8080, capítulo 5 da Lei 8.080, do capítulo 19A ao capítulo 19h. E faz a junção da Saúde indígena e estabelece os critérios de assistência à saúde da população indígena. Isso para gente foi um ganho enorme, mesmo a gente tendo com a Funasa uma assistência precarizada, com uma contratação precarizada, que continuava sendo pelo município. Mas a gente estava avançando (Truká, 2019, p. 14).

3.5 PNASPI: Formalização da Política

Instituída, finalmente, em 2002, pela Portaria n° 254, do Ministério da Saúde, a Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas (PNASPI) é resultado de toda essa trajetória que se inicia com o Serviço de Proteção ao Índio em 1910. De acordo com o indígena Uwira Xacriabá, de Altamira-Pará, "havia necessidade de dizer qual era a política" (Xacriabá, 2019, p. 10), além de ser necessário regular a referência da atenção básica para a média e alta complexidade. Além disso, Uwira destaca que a PNASPI é o dispositivo legal que cobra do SUS o cumprimento de um de seus princípios, a equidade, visto que o sistema único deve se adequar para atender os indígenas.

Para Carmem Pankararu, indígena de Pernambuco e presidenta do Sindicato dos Profissionais da Saúde Indígena, a PNASPI é responsável por levar a estrutura da Funasa às terras indígenas, além de tornar obrigatória a participação indígena em todo esse processo. Além disso, ela ressalta que é a PNASPI que disciplina sobre os modelos de contratação dos recursos humanos, tanto indígenas quanto não indígenas. Sendo, no caso dos profissionais indígenas, cabe destaque às figuras do Agente Indígena de Saúde e do Agente Indígena de Saneamento. A indígena lembra, também, que está presente na PNASPI a orientação de que deve ser realizada a interlocução entre as práticas milenares, que são as de tradição indígena, e as ocidentais.

4. CONCLUSÃO

Como se descreveu nesta reconstrução histórica e análise dos bastidores, a política de saúde voltada aos povos indígenas se iniciou com as ações de assistência do SPI, a partir de 1910, e, de forma mais regular, a partir de 1956. No entanto, a Política Nacional de Saúde, do Ministério da Saúde, não abordava a questão da saúde indígena até a década de 1990, ocorrendo sua inserção na agenda governamental, como subsistema do SUS e, depois, como política nacional, apenas em 1999 e 2002, respectivamente. Esse processo longo foi analisado sob a perspectiva da convergência dos fluxos (o dos problemas, das alternativas e o político), da abertura da janela de oportunidade, da atuação de defensores da política, do fortalecimento de uma ideia e de uma imagem de política pública, além do conceito de pontuações na trajetória, considerando o contexto político-histórico, o clima nacional e os atores e instituições envolvidos.

As condições para que o Subsistema de Saúde Indígena, no âmbito do SUS, pudesse ser, finalmente, concebido partiam do fluxo de problemas, do fluxo de soluções e do fluxo político. Iniciando pelo fluxo de problemas, já era de conhecimento nacional e internacional a situação precária pela qual a população indígena estava submetida, pois havia uma "inexorável marcha dos problemas pressionando o sistema" (Kingdon, 2011, p. 16) desde a colonização e sendo visibilizados, principalmente, nos eventos de grande amplitude, como as Conferências Nacionais de Saúde (destaque para a 8ª CNS e para a 9ª CNS), as Conferências de Saúde Indígena (1ª CNPSI e 2ª CNSPI) e a Rio-92.

No fluxo de soluções, as instâncias participativas (Comissão Intergestores de Saúde Indígena e Conferências de Saúde Indígena) figuraram como os ambientes principais de discussão das alternativas. Nesses ambientes, não restritos a gestores e intelectuais, visto que era assegurada a participação das lideranças indígenas e dos representantes das ONGs indigenistas, a Política Nacional de Atenção à Saúde Indígena (PNASPI) foi elaborada em, praticamente, todos os seus termos. No entanto, esses termos não foram conquistados de uma única vez.

Em relação ao fluxo político, vários elementos podem ser destacados. Primeiramente, o clima nacional favorável à consolidação do SUS na década de 1990. Nessa década, dispositivos legais sobre a política de saúde nacional foram aprovados, instituições participativas se espalharam pelo território nacional com criação de conselhos municipais e estaduais e a realização de conferências, além disso, o período foi marcado por eventos nacionais e internacionais em que a questão da saúde indígena era colocada em evidência (como exemplos, a Convenção 169 da OIT, projetos da OPAS e a Rio-92). Como segundo elemento, as forças políticas organizadas nas figuras das ONGs indígenas e não indígenas sinalizavam certo consenso na arena política. E, por último, nas mudanças ocorridas dentro das instituições estatais, com destaques a eleição do sanitarista Sérgio Arouca como deputado federal e de outros parlamentares (como Marina Silva), além de gestores relevantes que eram defensores das causas indígenas (como Zilda Arns).

Na conexão dos fluxos, o defensor da política é uma figura essencial. Nesse sentido, o principal defensor da política nacional de atenção à saúde dos povos indígenas (assim reconhecido por quase a totalidade dos entrevistados desta pesquisa e pela majoritária bibliografia do assunto), foi o professor e médico sanitarista, Antônio Sérgio da Silva Arouca. Ele atuou como defensor da política diferenciada de saúde aos povos indígenas desde a 8ª CNS, em 1986. E, como um persistente e atento defensor da política, aproveitou o clima nacional propiciado pela consolidação do SUS e seu cargo como deputado federal para propor a PL nº 4.681/94 na Câmara dos Deputados. No entanto, não é justo atribuir somente a ele o papel de defensor.

De acordo com os entrevistados desta pesquisa (indígenas e não indígenas), a pressão e as coalizões construídas pelo movimento indígena, desde a década de 1970, foram (e são ainda) a

força principal para que a ideia da política de saúde diferenciada não se enfraquecesse. E, antes disso, a resistência dos povos indígenas, que já estavam coletivamente conectados (apesar de ainda não organizados como um movimento social), é a virtude que os sustenta nas lutas por direitos há 521 anos.

A trajetória de construção da política de saúde indígena aponta que o processo de definição do problema da saúde indígena e o processo de identificação de soluções ou alternativas ocorreram de forma simultânea e não independente como o modelo dos fluxos de Kingdon supunha. Ou seja, o problema da especificidade da saúde indígena foi sendo formatado concomitantemente à definição de uma proposta de política pública. E a mudança da política foi se dando em um processo de idas e vindas, de forma incremental, até se constituir em uma mudança mais ampla. Importante salientar que a principal razão da redução drástica e notória dos povos originários, no Brasil, é atribuída às epidemias de doenças infecciosas. As condições de saúde dessa parte da sociedade brasileira remetem às condições gerais de saúde do Brasil do século XIX, ao mesmo tempo que doenças e agravos da atualidade também a atinge. Nesse sentido, compreender como e por que a Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas tem sido construída é entender sua importância na manutenção da multiculturalidade brasileira e as potencialidades de uma política inovadora.

REFERÊNCIAS

Arouca, C., & Lima, N. (2014). Antropologia e Medicina: a saúde no Serviço de Proteção aos Índios (1942-1956). In C. Teixeira, & L. Garnelo. (Org.), *Saúde Indígena em Perspectiva: Explorando suas matrizes históricas e ideológicas* (pp. 59-83). Fiocruz.

Axer, I. B. (2019, 18 de agosto). Chefe da Divisão de Ações de Saúde Indígena do Distrito Sanitário Especial Indígena de Minas Gerais e Espírito Santo. Entrevista concedida a Pollyanna dos Santos e transcrita em arquivos próprios. Governador Valadares.

Baniwa, G. (2012). A Conquista da Cidadania Indígena e o Fantasma da tutela no Brasil Contemporâneo. In Ramos, A. R (Org.), *Constituições Nacionais e Povos Indígenas* (pp. 206-228). UFMG.

Decreto n° 5.051, de 19 de abril de 2004. Promulga a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho - OIT sobre Povos Indígenas e Tribais.

Decreto n° 23, de 4 de fevereiro de 1991. Dispõe sobre as condições para a prestação de assistência à saúde das populações indígenas.

Lei n° 5.371, de 5 de dezembro de 1967. Autoriza a instituição da Fundação Nacional do Índio e dá outras providências.

Câmara dos Deputados (2019, 25 de abril). *Audiência Pública*. Comissão de Meio Ambiente e Desenvolvimento Sustentável. Brasília. https://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/webcamara/videoArquivo?codSessao=76914.

Caser, A. & Sá, D. (2011). O medo do sertão: A malária e a Comissão Rondon (1907-1915). *História, Ciências, Saúde-Manguinhos, 18*(2), 471-498 https://doi.org/10.1590/S0104-59702011000200010

Castellani, M. (2012). Subsistema de Saúde Indígena: Alternativa bioética de respeito às diferenças [Dissertação de mestrado] Universidade de Brasília. Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações. https://cutt.ly/umELS9X

Fundação Nacional do Índio (2012, 11 de outubro). Vinte anos de homologação da Terra Indígena Yanomami serão comemorados durante assembleia. *Notícias*. https://cutt.ly/LmELFpa

Garcez, J.P. (2018). *Marcados e as fotografias de Claudia Andujar: o trauma colonial do Brasil e os testemunhos do etnocídio* [Dissertação de Licenciatura] Universidade Federal da Fronteira Sul. Repositório UFFS. https://cutt.ly/DmELJba

Garnelo, L. (2014). O SUS e a Saúde Indígena: matrizes políticas e institucionais do Subsistema de Saúde Indígena. In Teixeira, C. & Garnelo, L. (Org.), *Saúde Indígena em Perspectiva: Explorando suas matrizes históricas e ideológicas* (pp. 107-142). Fiocruz.

Instituto Socioambiental (2019). *Direitos constitucionais dos índios*. https://pib.socioambiental.org/pt/Constitui%C3%A7%C3%A3o.

Kingdon, J. (2011). *Agendas, Alternatives, and Public Policies* (2nd ed.). Pearson.

Krenak, A. (1988). Encontro aponta soluções para a proteção da saúde do índio: Conclusões da Conferência Nacional de Proteção à Saúde do Índio. In *Saúde em Debate* (pp. 60-61). CEBES.

Langdon, E. (1999). *Saúde e Povos Indígenas: Os desafios na virada do século.* Universidade Federal de Santa Catarina. V Congreso Latinoamericano de Ciencias Sociales y Medicina. Biblioteca da Funai. https://cutt.ly/zmEL8b4

Conselho Indigenista Missionário (2013). *A Política de Atenção à Saúde Indígena no Brasil: Breve recuperação histórica sobre a política de assistência à saúde nas comunidades indígenas.* Disciplinas da USP. https://cutt.ly/9mEL7Do

Memorial dos Povos Indígenas. (2019, 26 de abril). *Exposição: "Respeito ou Repetição? A História que não se quer reviver".* Brasília.

Ministério Público Federal (2019). *Relatório Figueiredo.* https://cutt.ly/QmEL6uu

Munduruku, D. (2012). O caráter educativo do movimento indígena brasileiro: Considerações Finais. In D. Munduruku. *O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990).* (pp. 209-224). Paulinas.

Pankararu, C. (2019, 25 de abril). Indígena e presidenta do Sindicato dos Profissionais da Saúde Indígena. Entrevista concedida a Pollyanna dos Santos e transcrita em arquivos próprios. Brasília.

Pereira, L. (2014). *Política de Saúde para as Populações Indígenas no Brasil: Continuidades e descontinuidades (1986-2013)* [Dissertação de mestrado] Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Biblioteca Digital. https://tede2.pucsp.br/handle/handle/3547

Sandes, L. F. F., Freitas, D. A., Souza, M. F. N. S., & Leite, K. B. S. (2018). Atenção primária à saúde de indígenas sul-americanos: Revisão integrativa da literatura. *Rev. Panam. Salud Publica.* 42, e163 https://doi.org/10.26633/RPSP.2018.163

Silva, J. (1999, 1° de setembro). Aprovado sistema de saúde para os índios: Índios terão novo sistema de saúde. *Jornal do Senado.* *5*(934) https://cutt.ly/BmEZsk6

Truká, I. (2019, 23 de abril). Indígena e presidente do Conselho Distrital de Pernambuco. Entrevista concedida a Pollyanna dos Santos e transcrita em arquivos próprios. Brasília.

True, J., Jones, B., Baumgartner, F. (2007). Punctuated-Equilibrium Theory: explaining stability and change in public policymaking. In P. Sabatier. (Ed.), *Theories of the policy process* (pp. 155-187). Westview Press.

World Wild Fund for Nature (2014, 14 de novembro). Unidades de conservação e Terras Indígenas na Amazônia: Uma rede de segurança para a biodiversidade e os seres humanos. *WWF* https://cutt.ly/cmEZggo

Xacriabá, U. (2019, 23 de abril). Indígena e presidente do Conselho Distrital do Pará. Entrevista concedida a Pollyanna dos Santos e transcrita em arquivos próprios. Brasília.

AUTORES

Pollyanna dos Santos Santos. Doutoranda em Ciência Política pela Universidade Federal de Minas Gerais. Mestrado em Ciência Política pela Universidade Federal de Minas Gerais.

Telma Maria Gonçalves Menicucci. Doutora en Ciências Humanas, Sociologia y política por la Universidade Federal de Minas Gerais. Maestra en Sociologia por la Universidade Federal de Minas Gerais. Docente, investigadora, Bolsa de Productividad del CNPq Nível 2, coordenadora del Publicus (Núcleo de estudos em gestão e políticas públicas/UFMG). Consultora de la CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) e del CNPq (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico).

Conflicto de intereses

Las autoras declaran que no existe conflicto de interés posible.

Financiamiento

No existió asistencia financiera de partes externas al presente artículo.

Agradecimientos

N/A

Nota

El artículo es producto de la investigación de tesis de maestría de la autora principal.



https://doi.org/10.46652/resistances.v2i3.46
Dossier Section | Peer Reviewed |
ISSN 2737-6222 | Vol. 2 Issue 3, 2021, e21046
Quito, Ecuador
Submitted: 05 March 2021
Accepted: 24 June 2021
Published online: 13 July 2021

Itinerarios terapéuticos y pluralismos médicos de las migrantes bolivianas en Argentina

Therapeutic itineraries and medical pluralisms of Bolivian migrant women in Argentina

Lila Aizenberg
Universidad Nacional de Córdoba - Argentina
Córdoba, Argentina
lila.aizenberg@gmail.com

Brígida Baeza
Universidad Nacional de la Patagonia - Argentina
Comodoro Rivadavia, Argentina
brigida_baeza@hotmail.com

RESUMEN

Este artículo surge de la pregunta respecto a cómo se pueden generar procesos interculturales en salud dentro de contextos limitados para el cuidado de la salud y el acceso a servicios de migrantes, en particular mujeres que migran. Para esto, proponemos el análisis de los sistemas de salud y del contexto de vida más amplio que rodea los procesos de salud, enfermedad y atención de mujeres migrantes bolivianas viviendo en tres ciudades del interior de la Argentina. Desde una perspectiva cualitativa, llevamos adelante entrevistas con profesionales de la salud e informantes clave, así como observaciones realizadas en espacios de vida, servicios de salud y organismos públicos de referencia. Se concluye la necesidad de generar abordajes que permitan reflexionar sobre la capacidad resolutiva de los sistemas sanitarios, así como una mayor inclusión de los distintos modos de entender las formas de sanar el cuerpo y el malestar, especialmente en contextos de alta vulnerabilidad social.

Palabras claves: interculturalidad, salud, migración, género, Argentina

ABSTRACT

This article arises from the question of how intercultural health processes can be generated within limited contexts for health care and healthcare access for migrants, particularly women who migrate. We propose the analysis of the health systems, and the broader life context that surrounds the processes of health, disease, and care of Bolivian migrant women living in three Argentinean inner cities. From a qualitative perspective, we carry out interviews with health professionals and key informants as well as observations in living spaces, health services and public institutions. We conclude the need to generate approaches towards the reflection on the resolution capacity of the healthcare systems as well as the inclusion of the different forms of understanding the ways of healing the body and discomfort, especially in the context of high levels of vulnerability.

Keywords: interculturality, healthcare, migration, gender, Argentina







1. INTRODUCCIÓN

En las migraciones internacionales, las clasificaciones de género, clase social, origen nacional, raza, etnia, la condición migratoria y las políticas sanitarias han sido señaladas como aspectos que influyen directamente en las experiencias y trayectorias en salud de las mujeres migrantes, la manera en que se accede a servicios sanitarios, así como los obstáculos o facilitadores que atraviesan el cuidado de su salud (Aizenberg y Baeza, 2017). Se trata de diversos condicionantes que se presentan en la atención y los cuidados sanitarios a los que se ven sometidas las mujeres migrantes que provienen del sector rural cochabambino y que en gran parte se trata de quechuahablantes que comienzan su proceso de aprendizaje del idioma español en las ciudades de la Cuenca del Golfo San Jorge (Comodoro Rivadavia y/o Caleta Olivia) y en el centro y la periferia de la ciudad de Córdoba, Argentina. En las múltiples dificultades y obstáculos que las mujeres migrantes deben ir sorteando se encuentra la posibilidad de recurrir al autocuidado, a la pesquisa de soluciones a través de prácticas que traen desde sus lugares de origen, a las redes con otros lugares de residencia de sus paisanos/as o bien a aquellas establecidas con familiares del lugar de origen. Entre estas posibilidades se encuentra la consulta y el seguimiento de tratamientos vinculados a prácticas *curanderiles* a la cual no sólo acuden migrantes sino también la población nativa ligada al mundo rural mapuche-patagónico o bien semi-rural cordobés. Además de activar una serie de dispositivos que forman parte de los conocimientos que todas dominan o se encuentran en camino a dominar, tal como el empleo de plantas y hierbas curativas o determinados rituales de curación.

Este artículo se propone constituir un aporte a los debates acerca de la interculturalidad en relación a la salud migrante. La interculturalidad como campo de indagación teórica emerge de distintas áreas de interlocución que han buscado visibilizar las históricas demandas de las poblaciones indígenas y migrantes, reducir brechas entre modelos de salud y también poner en cuestión la manera en que las relaciones de poder y la desigualdad atraviesan los procesos de salud-enfermedad-atención (Torri, 2012; Ramirez Hita, 2009; Lorenzetti, 2012; Menéndez, 2016). La literatura ha señalado que la perspectiva intercultural constituye asimismo una oportunidad para revisar la forma en que se incluye y se gestiona la diversidad étnico-cultural, así como se abordan los paradigmas hegemónicos y las relaciones de asimetría entre grupos culturales (Walsh, 2009). En este sentido, es que se ha señalado a la interculturalidad como una estrategia de transformación de las desigualdades o un enfoque transformador de relaciones de poder y jerarquía que cruzan las relaciones entre culturas; en otra palabras que cruzan relaciones que no se colocan en igualdad de condiciones como parte del contexto marcado por el racismo y la discriminación étnica pero también por la discriminación de género, etaria, etc. Como advierte Walsh (2009), la interculturalidad parte de reconocer las asimetrías sociales, políticas y económicas y las relaciones de poder que limitan la posibilidad de que el "otro" pueda ser considerado como sujeto con identidad, diferencia y agencia. Por eso, no se trata de reconocer o tolerar al otro, tampoco se trata de esencializar identidades o entenderlas como adscripciones culturales inamovibles. Por el contrario, se trata de impulsar activamente procesos de intercambios por medio de mediaciones sociales, políticas y comunicativas, que puedan construir espacios de encuentro, diálogos, sentidos y prácticas distintas y superadoras en un intento por romper con la historia hegemónica de una cultura dominante (Walsh, 1998).

Habiendo dicho esto es que la interculturalidad en salud no puede verse como un elemento estanco y aislado del contexto político, social y económico que rodea los procesos más amplios donde las personas transitan su cotidianeidad. Pensar la interculturalidad por un lado nos invita a reflexionar sobre la manera en que la cultura ha venido atravesando las explicaciones sobre la situación de salud en poblaciones indígenas y/o migrantes (Viruell-Fuentes, Miranda y Abdulrahim, 2012). Por un lado, las distancias culturales o la llamada "barrera cultural" ha venido siendo señalada como una de las principales causas de la mala calidad de salud de las poblaciones migrantes, las

relaciones de desconfianza entre profesionales y usuarios/as, la falta de acceso a los sistemas de salud modernos de los migrantes y la dificultad en el ejercicio de los derechos a la salud en general. Sin embargo, distintos trabajos han puesto también en evidencia la mirada reduccionista centrada exclusivamente en las relaciones interculturales o los problemas de comunicación entre proveedores y usuarios (Baeza y Aizenberg, 2017). Allí se ha visibilizado un dominio de los estudios vinculados a los procesos de salud-enfermedad-atención que, centrados en la comunidad, las enfermedades tradicionales y la integración cultural, han sesgado la explicaciones de las causas sociales, culturales o políticas detrás de dichos procesos (Menéndez, 1985). En esta línea, la literatura viene cuestionando el concepto mismo de interculturalidad así como las políticas llamadas interculturales señalando la falta de un análisis más amplio respecto a las condiciones socio-políticas y económicas en el que se desarrollan las relaciones entre personal sanitario y pueblos indígenas y que explican las inequidades en salud de estos últimos así como su bajo nivel de acceso a los servicios (Menéndez, 1985; Ramírez Hita, 2009; Ramírez Hita, 2006; Menéndez, 2002; Menéndez, 2006; Allué et al, 2006) .

Nos interesa sostener que es necesario transitar la construcción de un camino que considere la interculturalidad sin perder el carácter crítico y emancipatorio que debe contener, para evitar la inclusión subordinada (Viaña 2009), lo que reproduciría las lógicas de las desigualdades ya existentes y de este modo se reforzaría la dominación. En este sentido, es imperioso fortalecer las frágiles estructuras políticas (Mondaca Rojas y Gajardo Carvaja, 2015) y recuperar aquellas trayectorias que transitan las mujeres migrantes que aquí recuperamos a partir del análisis de tres casos de distintos lugares de Argentina.

En este sentido, nos concentramos en los contextos divergentes que atraviesan los itinerarios terapéuticos y los pluralismos médicos de las mujeres migrantes anteriormente identificados. A partir de un análisis etnográfico que se encuentra en una etapa exploratoria, buscamos plantear que los itinerarios terapéuticos y los pluralismos médicos de las mujeres migrantes están atravesados por dos determinantes sociales de relevancia para el cuidado y la atención de la salud: a) un contexto sanitario restrictivo y expulsivo, b) un contexto de alta explotación laboral, semi-esclavitud y/o precariedad de las condiciones de trabajo y de vida en general, para el caso del norte de Córdoba. Nos interesa particularmente someter la pregunta sobre cuáles son los contextos que atraviesan la vida de las mujeres bolivianas migrantes para poner en cuestión las posibilidades de llevar adelante procesos de interculturalidad en salud.

2. METODOLOGÍA

Este trabajo forma parte de un estudio descriptivo y analítico basado en una metodología cualitativa que utilizó entrevistas en profundidad con efectores de salud de centros de salud del primer y tercer nivel así como observaciones participantes en hospitales, centros de salud, centros de asistencia y espacios de vida que forman parte de los itinerarios terapéuticos de migrantes bolivianas viviendo en una ciudad semi-rural del norte cordobés, Caleta Olivia (Santa Cruz) y Comodoro Rivadavia (Chubut), Argentina. La investigación recoge nuevas y más antiguas visitas al terreno que desarrollamos en el marco de distintos análisis que tuvieron como objetivo conocer y profundizar sobre los itinerarios terapéuticos y los pluralismos asistenciales que atraviesan los procesos de cuidado de la salud de mujeres migrantes. Desde la mirada de las mujeres migrantes y de profesionales sanitarios y referentes, buscamos identificar los obstáculos que pudiesen condicionar estos procesos así como las estrategias que se despliegan para afrontarlos. La selección de entrevistas, experiencias recogidas y relatos obtenidos en el trabajo de campo aquí presentados son parte de distintas visitas al terreno que ocurrieron entre los años 2013 y 2019. Los profesionales de salud y referentes entrevistados fueron contactados a través de la técnica de bola de nieve, siendo los primeros contactos, personal de servicios conocidos/as por las investigadoras. El nombre de las localidades seleccionadas, especialmente la ubicada en el norte de la provincia de Córdoba, es omitido para preservar el anonimato de los/as entrevistados/

as. El estudio ha seguido los lineamientos para el comportamiento ético en ciencias sociales y humanas de CONICET (Resolución Nº 2857/06).

3. RESULTADOS

3.1 Acerca de sistemas, accesos y atención sanitaria en las ciudades de "la Cuenca" y en el norte de Córdoba

El caso de las ciudades patagónicas

Si bien no es nuestra intención diferenciar o establecer comparaciones sistemáticas entre los tres tipos de sistemas de salud presentes en los casos de Santa Cruz, Chubut y Córdoba, es necesario considerar al menos el modo de acceso a la atención sanitaria. Por un lado, necesitamos mencionar que en el caso de la localidad de Caleta Olivia (Santa Cruz) se accede a la atención en el sistema público de salud a través de la tramitación de un "Carnet hospitalario" o el pago de las prestaciones médicas dado que se trata de un sistema arancelado. En 1988, la provincia de Santa Cruz creó el fondo de asistencia financiera al sistema provincial de salud, mediante la Ley 2901, que si bien tuvo modificatorias a lo largo del tiempo, básicamente sigue sosteniendo el cobro de aranceles por atención médica, odontológica, de análisis clínicos y prestaciones farmacéuticas y paramédicas, a todas aquellas personas que no logren demostrar ser carenciados. Sólo aquellas personas que pueden acceder al estatus de carenciados/as están habilitados a gozar de la atención sin aranceles. Para obtener la categoría de carenciado/a es necesario realizar la tramitación del "Carnet hospitalario" para lo cual se necesita realizar una serie de trámites ante la AFIP (Administración Federal de Ingresos Públicos) y demás dependencias que demuestren ser carente de trabajo en relación de dependencia o monotributista (trabajador/a independiente), en el último caso significa pagar mensualmente un impuesto que también contiene el aporte previsional a la jubilación y a la obra social. El personal del sistema de salud de la ciudad de Caleta Olivia, define la atención sanitaria como "*la atención en salud es gratuita pero arancelada*" (Nota de trabajo de campo, Caleta Olivia, 12 de julio de 2019). Sin embargo, el personal administrativo no ve como un obstáculo la existencia de la normativa mencionada; por el contrario, explican los pasos a seguir tal como si se tratase de una serie de engranajes concatenados por donde las personas que necesitan del servicio de salud no pueden/deben quedar afuera. Ante nuestra duda acerca de la existencia de personas que no son monotributistas ni están en relación de dependencia, la agente de salud manifestó: *"ahh eso tiene solución en arancelamientos, te hacen un plan de pagos"* (Nota de trabajo de campo, Caleta Olivia, 12 de julio de 2019). La agente también señaló que ella siempre pide el Documento Nacional de Identidad (DNI) porque considera que *"hoy en día tramitar un DNI es algo sencillo, que lo pedís y te llega a tu domicilio"*. En términos generales, nada representaba un obstáculo dado que, para ella y las otras personas que se encontraban presentes en la sala, esto lo viven como algo *"natural"* en tanto el arancelamiento estuvo desde que ingresaron a su empleo en el sistema de salud.

En la puerta de acceso al servicio se encuentra la lista de trámites que se deben realizar para acceder al denominado "Carnet hospitalario", entre los que se encuentran la exigencia de documentación nacional o al trámite realizado en la Dirección Nacional de Migraciones denominado "Precaria", que es un tipo de documentación que dura 3 meses y es anterior a la tramitación de residencia en Argentina. En el caso de Comodoro Rivadavia (Chubut) el acceso es gratuito y no se cobra ningún tipo de arancel para la atención. A pesar de los sucesivos intentos que se produjeron desde el año 2010, no tuvo aceptación la implementación del cobro a extranjeros, tal como sucede ante cada crisis económica que busca reducir gastos en salud.

Además de las diferencias a nivel del acceso entre ambas ciudades patagónicas, se encuentran aquellas vinculadas a las características del "espíritu" de trabajo en lo que refiere a la atención primaria de la salud. En el caso santacruceño, la legislación existente refiere con énfasis a los aspectos ligados a la prevención y la profilaxis del trabajo en terreno y por sobre todo se dedica

un apartado especial al modo en que se distribuyen los fondos provenientes del arancelamiento y los requisitos con los que deben cumplir los/as agentes de salud que tendrán a cargo el "trabajo en terreno". Básicamente se solicita que el/la agente cumpla con el denominado "tiempo de residencia" (Baeza, 2009) necesario para:

> ...pertenecer a la comunidad donde prestará servicios, con una residencia no menos a cinco (5) años en la misma, salvo que se hubiese desempeñado como tal por dicho período en otra comunidad y acreditare tal circunstancia, siendo dicha excepción debidamente justificada por la Autoridad de Aplicación, debiendo como fundamento principal el favorecimiento de la población requirente de sus servicios.

Tal como figura en la Ley 3621 de 2018, de fortalecimiento y jerarquización de la Atención Primaria de la Salud (APS). En cambio, en el caso chubutense se prioriza la capacitación en un marco de respeto a la diversidad cultural, de acuerdo a lo que se manifiesta desde la Dirección de Promoción y Prevención de la Secretaría de Salud de Chubut, aprobada en el año 2007. Sin embargo, tampoco existen programas que contemplen de modo sistemático la interculturalidad en la APS.

El caso del norte de la provincia de Córdoba

En el caso de la localidad del norte de la provincia de Córdoba, la atención sanitaria es pública y gratuita pero limitada desde el punto de vista de la atención y los servicios que se ofertan. Dividida por la ruta nacional 9, la localidad seleccionada se encuentra ubicada frente a uno de los principales centros agrícola-ganaderos de la provincia. La ciudad tiene unos 20,821 habitantes, el 21,5 % de la población se encuentra en área rural y el 78,5 % en urbana. Se trata de una de las localidades con mayor porcentaje de población migrante boliviana en la provincia de Córdoba, la cual se concentra en el área rural donde se encuentran 6 cortaderos de ladrillos y 4 huertas dedicadas principalmente a la plantación de papa. En los últimos años, la Municipalidad ha ofrecido cerca de 20 puestos en el oficio de "barrenderas" a mujeres de la comunidad, las cuales se organizan a través de una cooperativa de trabajo.

La ruta 9 marca el límite político entre ambas ciudades y también las distancias en términos de recursos y servicios. Mientras que la principal ciudad concentra el principal hospital de referencia de la región del norte de Córdoba y posee un sistema de atención primaria y secundaria donde confluye el área programática y de referencia/contra referencia de la región norte de la provincia, la ciudad seleccionada en este estudio se caracteriza por tener un sistema de salud primario dependiente de la Municipalidad y organizado en 5 centros de salud (dispensarios) con recursos materiales limitados y con contrataciones de recursos humanos precarias. Estos dispensarios conviven con clínicas y consultorios privados de salud. Un trabajo previo realizado en la zona señaló que el área de salud de dicha localidad ha pasado por diversos cambios de gestión municipal lo que ha dificultado la definición de roles y la implementación de acciones a mediano y largo plazo para el abordaje de la salud pública. Asimismo, se evidenciaron diversos obstáculos en relación al abordaje de la violencia de género. Destacan la falta de capacitación de los y las profesionales sobre el tema, la mirada biologicista de la salud y muy especialmente la falta de políticas coordinadas e integrales y de recursos para abordar la violencia de género en la zona (Saletti-Cuesta, et al. 2019). En relación a la población migrante, las entrevistas realizadas con las profesionales de salud de Colonia Caroya dieron cuenta de un sistema de salud primario que actúa principalmente en un vacío, también para abordar a esta población. Allí conviven una multiplicidad de barreras de acceso como falta de recursos humanos, alta rotación y precariedad laboral del personal sanitario, barreras idiomáticas y vinculadas a la organización expulsiva del sistema, principalmente asociadas a horarios de atención incompatibles con las necesidades y organización de las familias migrantes. Es necesario un análisis intersectorial para comprender cómo las múltiples desigualdades sociales se vinculan en el abordaje de problemáticas de salud, muchas veces produciendo y reproduciendo inequidades (Saletti-Cuesta y Aizenberg, 2019).

De hecho, la noción de interseccionalidad aplicado a la salud nos echa luz para cuestionar la supuesta homogeneidad de grupos poblacionales, como por ejemplo el migrante o las mujeres víctimas de violencia, a la vez que ha destacado que la salud es el complejo resultado de las estructuras de dominación social y de discriminaciones históricas (Kapilashrami y Hankivsky, 2018). En ese sentido, complejiza la mirada para entender que, por ejemplo, una mujer blanca, de clase social desfavorecida, que vive situaciones de violencia de género es discriminada por su género y su clase, pero tiene probablemente más ventajas en relación a su etnia en comparación con una mujer migrante, de población originaria, de clase social desfavorecida que también vive situaciones de violencia de género.

Las diferencias entre el norte de Córdoba, Caleta Olivia y Comodoro Rivadavia -que no es intención analizarlas en su profundidad- se traducen en modos de acceso al sistema de salud diferenciados, que se reflejan en las historias que nos fueron compartiendo nuestros/as entrevistados/as a lo largo del trabajo de campo. En el caso de Córdoba la burocratización del sistema –a pesar de que se presenta como ordenado y "amigable" en términos de atención- genera confusión y alejamiento de quienes deben realizar algún tipo de práctica médica. Aunque existen similitudes entre los casos dado que las dificultades sobreviven más allá del acceso a la consulta médica y a los beneficios que otorgan determinados programas de salud. En ello, la coordinadora de la Atención Primaria de la Salud (APS) destacó los déficits y problemas que posee el sistema de salud en Santa Cruz con falta de profesionales, escasos incentivos y sobre todo con aquellos centros de salud provinciales donde tan sólo dos tienen médicos a cargo. Allí, los directores no necesariamente son médicos, dado que son cargos políticos, sumado a que los/as agentes de salud no reciben formación específica para trabajar en APS.

En el mismo sentido, una médica y una enfermera de un centro de salud del norte de Córdoba señalaron que el bajo nivel salarial y la falta de recursos conllevaba a que los profesionales asignados vean al sistema primario como un trabajo provisorio a la espera de que surja una mejor oportunidad. La entrevista dio cuenta de un tipo de atención que funciona principalmente como un vacunatorio porque "es una exigencia por el tema de la escuela entonces es como que se tienen que adaptar si o sí por el tema del Anses (Administración Nacional de Seguridad Social)" (entrevista, enfermera dispensario, norte de Córdoba, 2019). A pesar de ser el principal servicio ofrecido, el dispensario carece de una heladera para el guardado de las vacunas lo que genera que las y los usuarias/os tengan que ir una vez a pedir turno y luego volver otro día programado una vez que la enfermera le informe que la vacuna está disponible.

La APS en el norte de Córdoba, decimos, funciona en un vacío restrictivo y expulsivo para profesionales sanitarios y para posibles usuarios/as. Una pequeña construcción indicada por un cartel roto ubicado al costado de una ruta interna y horarios de atención segmentados y limitados en función de la disponibilidad del personal y escritos a mano en una hoja pegada en la puerta dificulta la ubicación de uno de los centros de salud, así como la identificación del mismo como un servicio con capacidad resolutiva. El propio personal entrevistado indicó que el hecho de que el centro estuviese "retirado" y que no funcionase porque "antes no había nadie acá, la médica que estaba ya no está y no hay un horario para que la gente sepa cuándo hay médicos por eso no llega mucha gente" (entrevista, enfermera dispensario, norte de Córdoba, 2019).

La alta y constante rotación del personal y la limitada disponibilidad de horarios lleva a un alto nivel de desconocimiento respecto a quién es la población migrante que vive en la zona. Según las entrevistas, la principal barrera para conocer a la población de referencia está relacionada con la falta de salidas al terreno. Contrario a lo que la APS supone, en el norte de Córdoba, de hecho, no tiene asignada la figura del agente comunitario por eso

> ...no hay seguimiento en las comunidades, no hay agentes de salud...no conozco cómo vive la gente de acá de la zona. Acá desde la ruta parece que no hay nada, pero sí hay cortaderos, sembraderos de papa, pero no sabemos porque no se abordó nunca, no hay (actividades de) terreno" (entrevista, enfermera dispensario, norte de Córdoba, 2019).

Este enfoque asistencial que no contempla acciones preventivas ni de promoción de la salud que deberían caracterizar a la APS, también ha sido evidenciado en relación a la violencia de género, contituyéndose como obstáculo importante para el abordaje de problemáticas de salud que requieren miradas integradoras y que deben situar a las usuarias como principales protagonistas de sus procesos (Saletti-Cuesta, et al. 2019).

En todas las entrevistas realizadas al personal que asiste a quienes concurren a las oficinas de APS tanto en Caleta Olivia como en el norte de Córdoba, se identifican a las y los migrantes como "bolivianos", a pesar de que, en el segundo caso, por ejemplo, el flujo migrante boliviano convive con otros internos principalmente provenientes de la provincia del Chaco. En el caso de Caleta Olivia, quien coordina el área de APS rescata la meticulosidad y paciencia que tiene el grupo de migrantes bolivianos, en particular las mujeres para sacar turnos, y seguir los tratamientos a pesar de los obstáculos que la lengua representa al momento de la comunicación e intercambios. Ante nuestra consulta acerca de cómo se abordan aquellas cuestiones ligadas a presencia y conocimiento de prácticas vinculadas a la medicina denominada como "alternativa/indígena", coordinadora de APS, señaló que el grupo de mujeres bolivianas sería "ideal" para trabajar recuperando prácticas de la medicina indígena, tal como la utilización del arrope de chañar para las afecciones de garganta y que la población descendiente de migrantes catamarqueños actualmente desconoce. Sin embargo, considera que la falta de tiempo y los obstáculos que provienen de la necesidad de cumplir con la carga de programas de salud, entre otros motivos, imposibilitan generar espacios de intercambio entre distintas medicinas.

También en Córdoba se destaca la buena voluntad de las y los migrantes bolivianos para cumplir con la atención a pesar de la barrera lingüística. La "adaptación" a las exigencias sanitarias del Estado argentino principalmente asociados con la vacunación como requisito para el cobro de asignaciones sociales/familiares y para la matriculación es reiteradamente señalada como un elemento que define el tipo de atención y relación médico-paciente. Como en otras investigaciones realizadas (Aizenberg y Baeza, 2017, Aizenberg et al., 2017) volvemos a ver aquí que las representaciones que se tienen de las mujeres bolivianas están vinculadas a la figura tradicional que se le ha atribuido al colectivo boliviano en la sociedad argentina, especialmente a las mujeres, asociada a la sumisión y a la docilidad, como un cuerpo pasivo/a que debe adaptarse, someterse o resistir a las condiciones que atraviesa su vida cotidiana. Lo vemos por un lado en torno a aquella adaptación a los requisitos sanitarios que demanda el Estado Argentino, "hay que explicar todo el tema de las vacunas hasta que te entienden, pero te entienden y se tienen que adaptar sí o sí por el tema del Anses" (entrevista, enfermera, dispensario norte de Córdoba, 2019). También se observa en la descripción de un cuerpo dócil que resiste a las condiciones de trabajo propias de los cortaderos de ladrillos "El argentino llega con un cuadro de lumbalgia, pero el boliviano los veo más fuertes, no consultan por esas cosas y eso que están con trabajos más duros. No vienen más allá de que se estén muriendo" (entrevista, médica, dispensario Norte de Córdoba, 2019).

Por supuesto no podemos entender la salud de la población migrante que vive en el norte de Córdoba sin profundizar las condiciones que atraviesan sus vidas en los cortaderos de ladrillos. En la provincia de Córdoba, la situación que viven migrantes bolivianos en los cortaderos de ladrillos entró en la escena pública a principios del 2019 a través de un fallo histórico del tribunal oral de la provincia que condenó a 8 años de prisión a una persona oriunda de Córdoba por someter a explotación laboral y trata de personas a un grupo de 30 personas de nacionalidad boliviana. La

investigación del caso mostró que las familias que vivían en el cortadero padecían hacinamiento y altos niveles de precariedad de la vivienda que se les ofrecía a cambio de su fuerza de trabajo. Si bien desconocemos aún en esta instancia de indagación el tipo de relación laboral de las personas migrantes que trabajan en los cortaderos de nuestro caso de estudio, nuestras observaciones en el terreno dan cuenta de contextos de trabajo altamente precarizados. Las inserciones laborales en el sector de los cortaderos de ladrillos están atravesadas por adscripciones étnico-nacionales que atribuyen al colectivo boliviano como el que mayores aptitudes y posibilidades de adaptación presentaría al trabajo duro y precario que suponen los cortadores (Pizarro et al., 2009). Distintas investigaciones han señalado el alto impacto ambiental y sobre la salud de la población que vive y trabaja en los cortaderos en la provincia de Córdoba. En el 2017 una investigación periodística señaló que, en menos de 10 años, 11 niños y adolescentes fallecieron en los más de 200 cortaderos de ladrillos cordobeses en contextos vinculados con el trabajo de sol a sol, o por las propias características de las viviendas ubicadas a pocos metros del horno y que carecen de infraestructura y condiciones básicas.

Durante 2019, el contexto general de ajuste y pobreza sumado a la particularidad del trabajo en los cortaderos, puso en alerta a informantes claves que trabajan en proyectos de alfabetización de la zona quienes presenciaron distintos casos de gravedad y un retraso en la búsqueda de atención sanitaria, la cual es utilizada en casos de extrema urgencia cuando la enfermedad está altamente avanzada. Las informantes señalaron que en los cortaderos la jornada de trabajo es de 12 horas y que a las mujeres “se las ve cansadas como muy agobiadas” por la carga adicional del trabajo reproductivo [...] ellas trabajan como 12 horas arrancan a las nueve, pero arrancan más temprano porque preparan la comida y llevan los chicos al colegio y van al barrido de 8 a 8, hacen cuadrillas” y agregan:

> La venta la hace el marido, es un trabajo familiar. Hay roles asignados, las mujeres generalmente hacen la cancha como el alisado para poder poner los ladrillos y el apilado y también los niños colaboran. En otras como que tienen un patrón que exige tanta productividad todos que hacen todo, ahí las vemos llevando troncos. El trabajo forzado lo hacen por igual. No están tanto en el horno, pero el cuerpo lo ponen igual (entrevista, informante clave, norte de Córdoba, 2019).

Así señalaron:

> Ana por ejemplo que venía antes está con el ojo paralizado. Pensaba que el martes iba su marido a sacar turno y por suerte llovió y tuvieron que dejar de trabajar si no, no pueden ir...” [...] “ahora hay una señora en terapia intensiva. Tenía mucho dolor antes y la llevaron al hospital hiper saturado que tiene que sacar el turno a las cuatro de la mañana. Llegó con una pancreatitis porque no llegó a atenderse a tiempo. ¡El dolor que habrá pasado esa señora! [...] Se va a trabajar a pesar de estar muriéndose de dolor, la prioridad es el trabajo y entonces tampoco se ve la enfermedad de los niños ni de ellos mismo [...] en otro caso hubo un accidente y están ahora todos abocados vendiendo pollos para comprarle la prótesis. Están sobreviviendo porque tienen que comprar la prótesis (entrevista, informante clave, Norte de Córdoba 2019).

Cuadro 1. Síntesis entre los sistemas de atención primaria de la salud de la localidad del norte de Córdoba, Caleta Olivia (Santa Cruz) y Comodoro Rivadavia (Chubut).

Aspectos a comparar	Localidad del norte de Córdoba	Caleta Olivia, Santa Cruz	Comodoro Rivadavia, Chubut
Acceso	Pública y gratuita	Arancelado para no-carenciados	Pública y gratuita
Atención Primaria de la Salud desde la legislación provincial	No contempla el campo de salud intercultural	Acento en Prevención y profilaxis	Atender a la diversidad cultural
Recursos	Infraestructura escasa, falta de capacitación del personal	Falta de personal y profesionales	Ausencia de capacitación en salud intercultural
Dirección de los centros de salud	Cargos políticos	Mayormente se trata de cargos políticos	Cargos profesionales

Fuente: elaborado por las autoras.

Considerando lo descrito, es importante tener en cuenta el contexto, la cultura y las prácticas estructurales donde se insertan los sistemas de salud para comprender su rol en el mantenimiento de barreras.

4. DISCUSIÓN

4.1 Acerca de las posibilidades de construir prácticas interculturales en salud

A lo largo de nuestras investigaciones hemos reconstruido itinerarios terapéuticos caracterizados por historias traumáticas y que reflejan las consecuencias que tienen los obstáculos en la atención sanitaria. En particular, en el efecto que tienen las largas esperas, los abandonos de tratamientos médicos, entre otras problemáticas que entendemos que refieren a la ausencia de entendimiento por las barreras idiomáticas, por las tensiones que se generan entre las experiencias previas en el sistema de salud del país de origen y aquellas ligadas al mundo andino con las prácticas sanitarias del país de destino que resultan desconocidas para las mujeres migrantes-. También debemos sumar que en contextos migratorios es difícil recrear aquellos aspectos vinculados a la medicina andina, dado que quienes poseen conocimientos no siempre encuentran las condiciones para practicar sus conocimientos, en otras ocasiones suelen conocer "curanderas" nativas a las que visitan para multiplicidad de estados de salud física y psíquica. Estas situaciones generan la combinación permanente de distintos tipos de tratamientos que pueden llegar a ocasionar problemas, superposiciones y en general al abandono del sistema de salud por no encontrar en este último las respuestas esperadas (Damín, 2014).

Comprender las barreras de acceso de la población migrante en el acceso a la salud requiere analizar cómo los diversos determinantes sociales de la salud se intersectan y se manifiestan en los sistemas sanitarios reproduciendo desigualdades sociales en un contexto determinado (Saletti-Cuesta y Aizenberg, 2019). Como tratamos de desarrollar en este trabajo, los itinerarios terapéuticos de la población boliviana están atravesados por distintos determinantes sociales que cobran particular relevancia en el proceso migratorio en Argentina: a) un contexto de alta precariedad y explotación laboral y de calidad de vida que caracteriza a las personas de origen boliviano y b) un contexto sanitario restrictivo y expulsivo que aquí pusimos en evidencia a través del análisis -exploratorio- del sistema de APS, principal entrada de acceso al sistema público de salud en Argentina. Aunque este análisis no busca darnos pistas concretas de cómo implementar procesos interculturales en salud, si creemos nos plantea el interrogante sobre cómo abordar en la práctica estos procesos con sistemas de salud restrictivos y condiciones de vida limitantes. Las situaciones aquí relatadas nos conducen a recuperar el interrogante de Knipper cuando se

pregunta acerca de "...si la meta es brindar atención digna y de calidad para todos los pacientes, es necesario dinamizar tanto las mentes como las estructuras. Pero mientras en el campo de la medicina la categoría "cultura" no deje de ser percibido como algo exótico, apto para excluirlo, por ejemplo, en "sistemas" e instituciones paralelas a la "medicina académica", queda mucho por hacer (Knipper, 2006, p. 427).

En este sentido, consideramos fundamental abordar las posibilidades que brinda el trabajo con las mujeres migrantes, dado que son ellas quienes resguardan la memoria corporal y los conocimientos andinos vinculados no sólo a la sanación, sino a la búsqueda permanente del "estar sano".

En el contexto de experiencias relevadas a nivel nacional - en el contexto de la Encuesta Nacional migrante 2020- los grupos migrantes pertenecientes a grupos originarios, se encuentran entre los que se destacan en combinar distintos modos de sanación, al mismo tiempo que se recuperan aprendizajes en contextos familiares asociados a la medicina originaria y amerindia, donde la alimentación y utilización de hierbas y plantas ancestrales aparecieron como centrales dentro de las referencias de los grupos migrantes encuestados (ENMA, 2021).

5. CONCLUSIONES

El artículo puso en relevancia las barreras de acceso a los sistemas sanitarios que atraviesan los procesos terapéuticos de mujeres migrantes bolivianas en contextos de alta precariedad laboral y vulnerabilidad social. En este contexto, vimos imperioso el camino de (re)considerar la interculturalidad sin perder de vista el carácter crítico y emancipatorio que debe contener para y que reproduciría las lógicas de las desigualdades ya existentes. Como modo de acercarnos a repensar abordajes interculturales en salud, consideramos la importancia de que los diseños en salud intercultural incorporen abordajes más profundos que permitan reflexionar sobre la capacidad resolutiva de los sistemas sanitarios y también más amplias vinculadas a la calidad de vida que atraviesa las experiencias en salud y enfermedad y a las posibilidades de cuidado de las personas migrantes. En el marco de contextos de alta desigualdad social y sanitaria también remarcamos el valor de que los distintos niveles de atención de la salud breguen por mayor inclusión de los distintos modos de entender el cuerpo y el malestar. Esto requiere volver a colocar a las mujeres migrantes andinas desde un lugar de agenciamiento a través de la potencia que adquieren determinadas prácticas de la memoria corporal, generando herramientas para sobrellevar las dificultades propias de contextos de atención sanitaria caracterizados por las restricciones.

Entre las limitaciones del estudio destacamos el método de captación de la muestra con base en un criterio de bola de nieve, puede haber sesgado la inclusión de profesionales sanitarios para el caso del norte de Córdoba y referentes claves con miradas particularmente a cuestiones de género.

REFERENCIAS

Aizenberg, L. y Baeza, B. (2017). Reproductive health and bolivian migration in restrictive contexts of access to the health system in Córdoba, Argentina. *Health Sociology Review*, *26*(3), 254-265. https://doi.org/10.1080/14461242.2017.1370971

Baeza, B., Aizenberg, L. y Oyarzo Barría, C. (2019). Salud migratoria: miradas comparativas entre profesionales sanitarios y mujeres migrantes bolivianas. *Si Somos Americanos, 19*(1), 43-66. https://dx.doi.org/10.4067/S0719-09482019000100043

Baeza, B. (2009) *Fronteras e identidades en Patagonia Central.* Prohistoria.

Ballesteros, M., Freidin, B., y Wilner, A. (2017). Esperar para ser atendido. En: Pecheny, M y Palumbo, M. (ed). *Esperar y hacer esperar: escenas y experiencias en salud, dinero y amor*. (pp. 63-97). Teseo

Bellamy, C., y Castro, R. (2019). Formas de violencia institucional en la sala de espera de urgencias en un hospital público de México. *Rev Cienc Salud. 17*(1), 120-137. http://dx.doi.org/10.12804/revistas.urosario.edu.co/revsalud/a.7621

Carreño Calderón, A. (2010). Cuerpos y almas migrantes: ensayos sobre la noción de persona andina y la gestión del sufrimiento en nuevos territorios. [Congreso] VII Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, San Pedro de Atacama

Damin, N. (2014). El Estado, la espera y la dominación política en los sectores populares: entrevista al sociólogo Javier Auyero. *Salud Colectiva*, 10 (3), 407-415. https://doi.org/10.18294/sc.2014.402

Debandi, N., Nicolao, J., y Penchaszadeh, A. (Coord.). 2021. *Anuario Estadístico Migratorio de Argentina 2020*. RIOSP DDHH -CONICET.

Knipper, M. (2006). El reto de la "medicina intercultural" y la historia de la "medicina tradicional" indígena contemporánea. En G. Fernández (comp.). *Salud e interculturalidad en América latina. Antropología de la salud y crítica intercultural.* (pp.413-432) Abya Yala, UCLM, AECI.

Lorenzetti, M. (2012). Alteridades y configuraciones interétnicas en el Chaco Salteño a través de la Atención Primaria de la Salud. *Estudios en Antropología Social, 1*(2), 41-54.

Mondaca Rojas, C., y Gajardo Carvajal, Y. (2015). Interculturalidad, migrantes y educación. *Diálogo andino*, (47), 3-6. http://dx.doi.org/10.4067/S0719-26812015000200001

Perdiguero, E. (2006). Una reflexión sobre el pluralismo médico. En G. Fernández Juárez. (Coord.). *Salud e interculturalidad en América Latina. Antropología de la salud y Crítica Intercultural.* (pp. 205-224). Abya-Yala.

Pizarro, C., Fabro, F y Ferreira, M. (2016). Los discursos laborales legitimados y las prácticas de migrantes bolivianos en relación al mercado laboral en su lugar de trabajo: el cortadero de ladrillos en una zona rural de Córdoba. [Congreso]. 9no. Congreso Nacional de Estudios del Trabajo.

Ramírez Hita, S. (2009). La contribución del método etnográfico al registro del dato epidemiológico. Epidemiología sociocultural indígena quechua de la ciudad de Potosí, *Salud Colectiva*, 5(1),63-85. https://doi.org/10.18294/sc.2009.231

Taussig, M. (1995). La reificación y la conciencia del paciente. En M. Taussig (ed). *Un gigante en convulsiones*. (pp.110-143). Gedisa.

Saletti-Cuesta, L. Ferioli, A., Martínez, FV., Viel, E., Baudin, V., Romero, P. Funk, N. González, AC., Rodríguez, A. (2019) El abordaje de la violencia de género desde la mirada de las comunidades del norte cordobés. *Cadernos de Saudé Pública 36*(1). https://doi.org/10.1590/0102-311X00184418

Saletti-Cuesta, L. y Aizenberg, L. (2019). Intersectional innovative analysis of how providers' discourses interact with universal healthcare access. En A. Tavares. *Universal Health Coverage*. IntechOpen.

Viaña J. (2009) *La interculturalidad como herramienta de emancipación. Hacia una redefinición de la interculturalidad y de sus usos estatales*. Campo Iris.

AUTORAS

Lila Aizenberg. Investigadora adjunta del Centro de Investigaciones en Cultura y Sociedad-Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONICET).

Brígida Baeza. Investigadora independiente del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONICET).

Conflicto de intereses

Las autoras declaran no tener conflicto de interés posible.

Financiamiento

N/A

Agradecimientos

N/A



https://doi.org/10.46652/resistances.v2i3.36
Dossier Section | Peer Reviewed |
ISSN 2737-6222 | Vol. 2 Issue 3, 2021, e21036
Quito, Ecuador
Submitted: 07 March 2021
Accepted: 24 June 2021
Published online: 12 July 2021

Derecho a la participación cultural como dimensión del acceso a la salud. Personas migrantes y derechos humanos

Right to cultural participation as a dimension of access to health. Migrants and Human Rights

Laura Gottero
Universidad Nacional de Lanús - Argentina
Lanús, Argentina
lgottero@unla.edu.ar

RESUMEN

El artículo propone sistematizar y analizar el lugar del derecho a la participación cultural en la configuración del derecho a la salud como derecho humano, a partir del entramado de normas y acuerdos construidos en la comunidad internacional, focalizando en el caso de las personas migrantes. A partir de la compilación y revisión crítica del material documental y normativo elaborado en los sistemas internacionales de protección sobre la temática, se reflexiona sobre cómo el derecho a la participación cultural y la valoración de la interculturalidad resulta una dimensión de alta relevancia en la concreción del derecho a la salud como derecho humano para los/as migrantes. El armado metodológico del trabajo se sustenta en un diseño combinado que articula análisis del discurso, enfoque de derechos humanos como abordaje metodológico, y la propuesta de las Epistemologías del Sur. Esta última perspectiva resulta de utilidad en función de la perfectibilidad de los sistemas de protección y del desafío que implica ahondar en el alcance de las principales dimensiones de los derechos humanos (universalidad, accesibilidad, interdependencia, progresividad) de allí su condición de progresividad y el impacto sobre la interdependencia. Este trabajo propone un diálogo entre el enfoque de derechos humanos y las epistemologías del Sur que permita sostener el nivel de obligatoriedad que aquél reviste para los Estados, a pesar de ser un abordaje hegemónico, con una constante contrapartida reflexiva que aborde con una mirada alternativa y crítica su contenido. Una mirada Sur-Sur en la discusión permitirá contrarrestar cristalizaciones y generalizaciones propias del poder que emanan los instrumentos de derechos humanos en virtud de sus condiciones de producción y circulación.

Palabras clave: participación cultural; derecho a la salud; derechos humanos; migración

ABSTRACT

The article proposes to systematize and analyze the place of the right to cultural participation in the configuration of the right to health as a human right, from the framework of norms and agreements built in the international community, focusing on the case of migrants. Based on the compilation and critical review of the documentary and normative material elaborated in the international protection systems on the subject, we reflect on how the right to cultural participation and the valuation of interculturality is a highly relevant dimension in the realization of the right to health as a human right for migrants. The methodological framework of the work is based on a combined design that articulates discourse analysis, the human rights approach as a methodological approach, and the proposal of the Epistemologies of the South. The latter perspective is useful in terms of the perfectibility of protection systems and the challenge implied in delving into the scope of the main dimensions of human rights (universality, accessibility, interdependence, progressiveness), hence their progressive nature and the impact on interdependence. This paper proposes a dialogue between the human rights approach and the epistemologies of the South that allows sustaining the level of obligation that it has for the States, despite being a hegemonic approach, with a constant reflexive counterpart that addresses its content with an alternative and critical view. A South-South approach to the discussion will make it possible to counteract the crystallizations and generalizations inherent to the power emanating from human rights instruments by virtue of their conditions of production and circulation.

Keywords: cultural participation; right to health; human rights; migration







1. Introducción

La conceptualización de los derechos humanos implica la reflexión sobre sus aspectos constitutivos y la manera en la que entran en juego en desafíos de protección específicos. De manera particular, el principio de progresividad de los derechos humanos implica que cada derecho debe avanzar en su alcance, en su profundidad y en la complejidad de dimensiones que articula para garantizar el acceso en condiciones de igualdad y no discriminación. En simultáneo, el principio de interdependencia indica que, cuando un derecho humano es afectado, existen otros derechos asociados que también reciben el impacto de esa intervención o influencia, sea ésta positiva o negativa (Kawabata, 2003). Este planteo conceptual general es el punto de partida de este trabajo, que plantea la interrelación del derecho a la salud y el derecho a la participación cultural, en tanto el primero requiere de la garantía sobre el segundo para que el proceso de salud-enfermedad-atención pueda ser abordado de manera igualitaria y respetuosa. En este artículo se ha hecho foco en el caso de las poblaciones migrantes, aunque se tiene en cuenta que esta vinculación es imprescindible también para la consideración de otros grupos sociales y de las prácticas culturales de una sociedad en general.

Siguiendo esta idea inicial y estructurante del trabajo, la pregunta que guía la investigación es de qué modo la producción normativa y documental de los sistemas de protección —en especial, el universal y el interamericano— tematizan el derecho a la participación cultural cuando abordaron el derecho a la salud de poblaciones migrantes. Esto quiere decir que las modalidades de enunciación del derecho a la participación cultural como aspecto del acceso a la salud, en el contexto de la comunidad internacional, obliga a los Estados a observar esta vinculación de maneras específicas, que configuran su responsabilidad de respeto, protección y garantía de los derechos humanos.

Esta indagación encuentra su pertinencia y fundamentación conceptual y política a partir de los numerosos trabajos que señalan desafíos y vacancias del respeto a la diversidad cultural en los procesos de atención de salud, cuyas consecuencias van desde la "deserción sanitaria" de personas que necesitan información y cuidados sobre su salud, hasta la discriminación y el destrato institucional sobre la base de prejuicios y estereotipos frente a prácticas culturales desconocidas o desvalorizadas. Parte de esas situaciones tienen sus condiciones de producción en representaciones cristalizadas y uniformes de la idea de cultura, tal como señalan Baeza, Aizenberg y Barría Oyarzo (2019); en consecuencia, las construcciones sociales sobre prácticas culturales distintas se extrañan de la idea de diversidad, y generan barreras e influencias negativas para los procesos de atención. No obstante, tal como explican Langdon y Wilk (2010), ello omite que los mismos sistemas de salud están enraizados en determinadas configuraciones culturales, de las cuales son inseparables porque, de articular con otras formas de cultura, necesariamente aquéllos serían transformados. De manera particular, cuando se enfocan los sistemas de salud con relación a la migración, la atención puesta en el ciclo migratorio o en las características de la población que necesita atención e interacción con los servicios de salud requiere también la consideración de cómo estos se imbrican en lógicas de acumulación del capital y del poder, en las que las personas migrantes también son "materia prima" de ese esquema y, por lo tanto, su rendimiento integral es un valor de cambio en el contexto de las representaciones y discursos que las tematizan como migrantes (Piñones-Rivera, Liberona Concha y Leiva Gómez, 2021).

De manera complementaria y con suma importancia, deben incluirse en esta introducción los trabajos que señalan cómo, en países donde rigen leyes migratorias restrictivas, la condición de irregularidad migratoria agrava los obstáculos de acceso a la salud, ya sea cuando las normas excluyen del sistema de salud a las personas migrantes que no tienen su documentación migratoria

al día, o cuando prevén para éstas un acceso de emergencia pero la llegada se encuentra igualmente desalentada porque las personas tienen miedo de visibilizarse como migrantes irregulares, puesto que temen las consecuencias que ello pueda acarrear para su vida en ese lugar de residencia (Liberona Concha y Mansilla, 2017; Bernales, Cabieses, McIntyre y Chepo, 2017). En ese sentido, es interesante la reflexión de Michaux (2004) sobre que toda situación de salud desarrollada en un marco institucional da cuenta de la relación entre una población y el Estado; a la vez, la enfermedad es una ocasión simbólica de expresar el desencuentro entre la población o grupo social y las instituciones de salud que gestionan su cuidado desde este enfoque.

Siguiendo estas interacciones críticas entre salud, cultura y migración, este trabajo se enfoca en la relación entre el derecho a la participación cultural y el derecho a la salud desde el enfoque de derechos humanos, en articulación con la perspectiva de las Epistemologías del Sur, tomando el caso de las personas migrantes. El enfoque articulado previsto para el trabajo permite identificar una vertiente crítica de análisis que aprovecha el planteo teórico y operativo de los derechos humanos, pero en diálogo constante con la propuesta conocida como "epistemologías del Sur", orientada a la visibilización y caracterización de las brechas que se dan entre el conocimiento producido en centros de poder y el elaborado en puntos subalternos de esquemas globales. La preeminencia del conocimiento hegemónico en dinámicas globales de poder, lo que De Sousa Santos (2002) identifica como "globalizaciones desde arriba", profundiza el ocultamiento de eventos y razonamientos sociológicos marcados por lo alternativa y la subalternidad, por lo que es preciso ensayar una "sociología de las ausencias" para que esos contenidos emerjan en la discusión política. En el contexto de las discusiones de este artículo, ello implica visibilizar y valorizar las prácticas asentadas en la diversidad cultural como aspectos constitutivos que generan progresividad en el derecho a la salud como derecho humano, a la vez que permite la formulación e implementación de políticas multidimensionales y receptivas en el marco del funcionamiento de los sistemas de salud. Esta premisa da cuenta de que no sólo es importante para las personas migrantes lograr un acceso a la salud que respete sus pautas culturales; también para los servicios de salud y las agencias del Estado encargadas de gestionar este derecho, es de relevancia sostener la adherencia y la vinculación con todos los grupos sociales que se encuentran en un territorio, con el fin de generar indicadores sanitarios positivos y atender problemáticas de salud que requieren una intervención rápida y sensible en términos epidemiológicos. Esta confianza construida sólo puede lograrse sobre la base del respeto a la diversidad cultural y a la consideración de prácticas distintas o novedades desde el prisma de la igualdad. Por ello, resulta de interés reconstruir el panorama normativo y documental en el ámbito de los derechos humanos que delimita y caracteriza el rol de los Estados en esta materia.

2. Metodología

El planteo metodológico con el que se desarrolló la investigación que sustenta el artículo se halla estructurado en la selección y articulación de tres enfoques prioritarios para el análisis:

a) Análisis documental de materiales normativos, empleando herramientas de análisis del discurso con abordaje sociojurídico. El análisis del discurso es un enfoque metodológico que permite analizar los textos en su contexto de producción y circulación, e incorpora una mirada interdisciplinaria que permite la comprensión del corpus desde una perspectiva discursiva-lingüística que se articula con los saberes específicos de los textos (migración, salud, derechos humanos, etc.). Esto es lo que constituye la particularidad del análisis del discurso como abordaje y como práctica concreta de investigación (Arnoux, 2009). Por ello, permite estudiar la producción documental y normativa de los sistemas internacionales de protección y sus entidades asociadas como una *masa discursiva* (Angenot, 2010) que propone los contenidos de lo pensable y lo decible en relación con un tópico o cuestión que integra la agenda social y pública, y construye hegemonía en torno a una temática.

El corpus documental conformado para el trabajo se constituyó a partir de una tarea de relevamiento exhaustivo de materiales normativos y lineamientos de políticas elaborados en los sistemas de protección universal e interamericano donde se identificaron vinculaciones de sentido entre el derecho a la salud y el derecho a la participación cultural en relación con poblaciones migrantes. Por ello, la búsqueda documental se estructuró en dos orientaciones: a) materiales sobre derechos de la población migrante o en situación de movilidad, donde la salud y la participación cultural fueran tematizados; b) materiales sobre derecho a la salud, donde las consideraciones específicas de protección a las personas migrantes, o la reflexión sobre aspectos de participación cultural, fueran incluidos en los alcances de reconocimiento e implementación del derecho.

Como resultado, el acervo de documentos y normas recopilados es heterogéneo y plantea diversos niveles de responsabilidad de los Estados en su cumplimiento; así también, permite observar cómo la dimensión de progresividad de los derechos humanos se manifiesta en la sistematización, a partir de la visión general sobre el tema que se observa en los documentos más antiguos y la especificación temática y los desafíos puntuales observados en materiales más recientes. El seguimiento de dichos materiales permitió identificar también cómo se fue profundizando y configurando la discusión entre derechos de migrantes, salud y participación cultural en el contexto de la comunidad internacional.

b) El enfoque de derechos humanos es una perspectiva metodológica específica que, en el contexto de una investigación académica, de incidencia o de transferencia, operacionaliza el concepto, el marco normativo y los acuerdos en materia de derechos humanos para la formulación, implementación y evaluación de políticas públicas (Pautassi, 2010). El enfoque de derechos humanos como método específico de indagación permite identificar, caracterizar y medir cuali-cuantitativamente las obligaciones de los Estados en materia de acceso a derechos, sobre la base de dimensiones y ejes de análisis que permiten la comparabilidad entre casos y la discusión sobre un caso en particular, estudiando sus avances y regresiones en materia de derechos (Balardini y Royo, 2012; Pautassi y Ramirez, 2013).

Es importante señalar que, desde la aprobación de instrumentos de derechos humanos, los Estados se obligan ante la comunidad internacional a proteger, respetar y garantizar los derechos para todas las personas que se encuentran en su territorio, más allá de su origen nacional; por ello, el principio de igualdad y no discriminación es central en el análisis desde el enfoque de derechos humanos, y resulta esencial para la discusión planteada en este trabajo. La metodología basada en los derechos humanos permite traducir los postulados y visiones de este campo transdisciplinario en propósitos y desafíos concretos que involucran los compromisos estatales en la formulación de políticas públicas que promuevan la progresividad y la interdependencia en derechos humanos (Gerlero, 2010). Esto quiere decir que no sólo se necesitan políticas “sobre” derechos humanos, sino que los derechos humanos constituyen una variable inseparable de la reflexión sobre todas las políticas públicas.

c) La perspectiva metodológica de las Epistemologías del Sur, una corriente de reflexión sur-sur estructurada principalmente por Boaventura de Sousa Santos pero que actualmente va diversificando y ampliando sus aportes. Uno de los elementos centrales de la discusión crítica que el autor da al campo interdisciplinar de los derechos humanos es la refutación de la idea de universalidad (De Sousa Santos, 2002), cuyo planteo inicial se orienta a pensar cómo lograr que el contenido y las luchas de los derechos humanos, nacidos en buena parte con el lenguaje hegemónico de los sistemas internacionales de derechos a partir del consenso de las potencias mundiales, puedan convertirse efectivamente en procesos contrahegemónicos y de resistencia.

Uno de los rasgos que sobresalen en la crítica a la universalidad occidental de los derechos humanos es la visibilización de que, si bien América Latina se encuentra obviamente en el hemisferio occidental, cuando se piensa en la occidentalidad como región de producción de conocimientos, no se la asocia con el Sur, sino con los sentidos que habitan el imaginario sobre "el Norte global"; es decir, la cadena de significantes "universal-occidental-hemisferio Norte" —y de allí, una referencia a Estados Unidos o a Europa, para tener más precisión aún.

Este hilo de referencias condensa, según esta perspectiva metodológica y epistemológica, varios significados muy enraizados en la producción histórica y contemporánea del conocimiento, que dejan a un lado e invisibilizan formas menos poderosas de producir y comunicar saberes en el mundo. La recuperación de esas maneras depende de lo que se denomina una "sociología de las ausencias", que no pretende reemplazar ni anular los conocimientos de la tradición eurocéntrica-occidental, sino contrarrestar su exclusividad y su predominancia a través de la exhibición y revalorización de realidades y formas de conocer no tenidas en cuenta hasta el momento. Tal como señala De Sousa Santos (2018), las Epistemologías del Sur:

> Se relacionan con los saberes que emergen de las luchas sociales y políticas y no pueden ser separados de esas luchas [...] Consideran que es una tarea crucial identificar y discutir la validez de los conocimientos y los saberes que no son reconocidos como tales por las epistemologías dominantes (De Sousa Santos, 2018, pp. 306-308).

Siguiendo esta propuesta, el autor distingue entre conocimientos y saberes: los primeros tienden a apropiarse de la realidad para explicarla, mientras que los segundos emergen de la experiencia y se producen a partir de ésta. Por ello, podemos pensar que la concepción tradicional de derechos humanos universales intenta aplicarse como un conocimiento a realidades diversas que no siempre pueden dialogar con esta idea, mientras que una idea de derechos humanos cosmopolita, surgida de la resistencia y la visibilización de prácticas menospreciadas, puede llegar a convertirse en un saber experiencial con un potencial emancipatorio.

En relación con este posicionamiento político, existen dos ideas que son valiosas para el abordaje metodológico del artículo: a) el concepto de justicia cognitiva, condición esencial para la justicia social: no puede haber propuestas justas de acceso a derechos, si la justicia no se inicia justamente en el modo en que intentamos conocer, abordar, esos derechos para cada sociedad o grupo social: "no es posible promover la justicia social sin promover la justicia entre las diversas formas de conocimiento" (De Sousa Santos, 2018, p. 314); b) la idea de línea abisal, un límite simbólico con efectos concretos que separa jerárquicamente el Norte del Sur. Para De Sousa Santos, es preciso desarmar la concepción que el Norte construye sobre el Sur, cuando lo representa de manera cínica como una región subordinada y victimizada, al tiempo que sostiene los mecanismos que dejan a este hemisferio en esta condición. Por el contrario, "la cuestión no es borrar las diferencias entre el Norte y el Sur, sino borrar las jerarquías de poder que los habitan" (De Sousa Santos, 2018, p. 314), generando así un Sur que se rebela ante la dicotomía impuesta por la línea abisal: "Recuperar los conocimientos suprimidos, silenciados y marginados requiere comprometerse con lo que he denominado la 'sociología de las ausencias', un procedimiento que pretende mostrar que, dada la resiliencia de la línea abisal, muchas prácticas, conocimientos y agentes que existen del otro lado de la línea abisal, de hecho, son producidos activamente como no existentes por los saberes dominantes en 'este' lado de la línea abisal" (De Sousa Santos, 2018, p. 315).

Por lo expuesto, la perspectiva crítica de los derechos humanos sirve para analizar en profundidad el contenido y los alcances del derecho a la participación cultural como componente del derecho

a la salud, observando en esta elaboración normativa y política las apuestas y las limitaciones del sistema internacional de derechos humanos y sus producciones específicas sobre este campo problemático, las que a veces pueden dejar a un lado dinámicas subalternizadas en el plano de la cultura, en pos de acepciones cristalizadas sobre lo que significa "participar culturalmente". Un aporte para esta discusión se puede encontrar en la idea de promover una visión cosmopolita y dinámica de los derechos humanos, siempre en relación con cada una de las poblaciones a las que se hace referencia, lo que permitiría superar la línea abisal que invisibiliza modos no reconocidos ni valorados de vivir, pero que persisten y se reproducen históricamente en muchos grupos sociales a través de sucesivas generaciones. A la vez, permitiría comprender y respetar de manera más orgánica la diversidad social y cultural en sociedades hegemónicas, a partir de la consolidación de mecanismos de participación de grupos minoritarios simbólica o numéricamente que demandan justicia social y visibilización de sus necesidades o desafíos particulares.

3. Resultados

En el contexto de los instrumentos y marcos de DDHH que se elaboraron en el sistema universal y en el sistema interamericano, pues el continente americano es el contexto en el que se sitúan los ejemplos que acompañan este análisis, ambos derechos humanos son incluidos y caracterizados de manera operativa. Por lo tanto, a continuación, se presenta un recorrido que permite dar cuenta de las acepciones construidas en torno a estos tópicos en el contexto de los sistemas de protección.

3.1. Salud y participación cultural en instrumentos internacionales de DDHH

El derecho a la salud se encuentra comprendido en instrumentos internacionales de derechos humanos de carácter fundacional. En la Declaración Universal de Derechos Humanos (DUDH, 1948), el artículo 25 establece que "Toda persona tiene derecho a un nivel de vida adecuado que le asegure, así como a su familia, la salud y el bienestar, y en especial la alimentación, el vestido, la vivienda, la asistencia médica y los servicios sociales necesarios". En el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (PIDESC, 1966), el Art. 12 establece el derecho de todas las personas a acceder al más alto nivel posible de salud física y mental, sin que interfieran motivos expresamente prohibidos de discriminación, entre los que se cuenta el origen nacional (Art. 2). En la Observación General (OG) N° 14 del Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (CESCR, en inglés; Comité DESC, en castellano) (DESC, 2000) que analiza y describe en profundidad qué significa el derecho a la salud para el Pacto, el derecho a la salud como un derecho interdependiente de otros derechos requiere de la "participación de la población en todo el proceso de adopción de decisiones sobre las cuestiones relacionadas con la salud en los planos comunitario, nacional e internacional" (Comité DESC, 2000, párr. 11), y este involucramiento está relacionado con la participación en los asuntos importantes para la comunidad desde una perspectiva de diversidad cultural y no discriminación.

Por su parte, la Convención Americana de Derechos Humanos (1948) no se refiere de manera específica al derecho a la salud, sino que en su artículo 26 establece la obligatoriedad del desarrollo progresivo de derechos económicos sociales y culturales, aunando así consideraciones respecto de la salud y de la participación cultural. Por ello, en el ámbito interamericano, resulta de mayor utilidad la referencia del Protocolo de San Salvador (1988), que en su artículo 10 establece el derecho a la salud y lo caracteriza como un bien público que alcanza a todos los individuos de una comunidad, y sobre el cual los Estados están obligados a tomar medidas que garanticen su respeto, protección y garantía. En relación con la inclusión de elementos socioculturales en la configuración del derecho a la salud, el Protocolo incluye una dimensión muy importante que es el de educación para la salud, a la vez que establece la necesidad de profundizar la asistencia de los grupos que se encuentran en situación de vulnerabilidad. En este sentido, es importante señalar que un diseño

de educación para la salud siempre involucra premisas y parámetros socioculturales que permiten la conformación de un vínculo con la comunidad en la que se plantea ese proceso de enseñanza-aprendizaje, por lo que el derecho a la participación, y el respeto a las particularidades culturales se encuentra enlazado. Tal como señala Menendez (2008), la participación social no es un proceso unívoco positivo para todas las partes y realizado de manera acrítica: en su planificación y en su desarrollo convergen actores con diversos objetivos, recursos de poder e intereses, por lo que la participación comunitaria puede resultar auspiciosa para algunas partes, pero no para todas. Esto ha sido señalado también por Feltri et al., (2006), respecto de la implementación de medidas de anticoncepción en una comunidad mapuche en la provincia de Neuquén (Argentina), puesto que en la interrupción de la política desarrollada puede observarse el choque intercultural entre la perspectiva del saber médico y los criterios de supervivencia de la comunidad, así también las visiones sobre la maternidad, la paternidad y la familia entre varones y mujeres del grupo sociocultural donde se realizó la iniciativa de salud reproductiva.

3.2. El derecho a la participación cultural: precedentes de los sistemas de protección

El derecho a la participación cultural está contemplado en la DUDH en su artículo 27: “Toda persona tiene derecho a tomar parte libremente en la vida cultural de la comunidad, a gozar de las artes y a participar en el progreso científico y en los beneficios que de él resulten”. En este contexto, es importante pensar que el progreso científico puede ser entendido como el derivado de las ciencias exactas, biológicas o médicas, donde la salud se encuentra obviamente tematizada, pero también desde los enfoques sociales y humanísticos que delimitan contornos de aplicación y aprovechamiento de los resultados de dichos avances. En este sentido, prestar atención a las particularidades socioculturales de los contextos donde se desarrollan estos procesos también implica tomar en consideración el derecho a la participación cultural de las poblaciones involucradas o afectadas.

El artículo 15 del PIDESC (1976) establece el derecho a la participación cultural en términos similares a los explicitados en la DUDH, al igual que el Protocolo de San Salvador, en su artículo 14, que entienden que la cultura posee “beneficios” que deben ser aprovechados de manera equitativa; por lo tanto, la participación se entiende como una inclusión en la distribución de esos efectos positivos. No obstante, una definición con mayor potencial heurístico, debido a su planteo multidimensional, puede hallarse en la Observación General (OG) N° 21 (Comité DESC, 2009), que entiende el derecho a la participación cultural como interdependiente de otros derechos, para lo cual establece un vínculo desde las formas más evidentes de esta relación —progreso científico, expresiones artísticas, etc.— hasta otras variantes que dan cuenta de una mirada progresiva, como su incidencia en el derecho a un nivel de vida adecuado y en el respeto de los conocimientos y prácticas tradicionales o ancestrales de reproducción comunitaria, muchos de los cuales se relacionan con las prácticas de cuidado de la salud. Asimismo, para la OG 21, el derecho a la participación cultural puede ser entendido como una forma de libertad, que sólo llega a ser concretado a través de las garantías necesarias para que las personas puedan tomar parte o participar en la vida cultural del lugar donde se encuentran. Este involucramiento se entiende tanto como una interacción (articular la propia práctica con las configuraciones culturales de la escena pública) como una forma de expresión; esto es, tomar parte en la vida cotidiana de la sociedad pudiendo sostener sus creencias, sus lenguajes, sus maneras de vestirse, sus rituales, etcétera. La expresión y la interacción como prácticas inherentes al respeto de la participación cultural en un contexto diverso constituyen factores imprescindibles para entender y reflexionar sobre el acceso a la salud en contextos migratorios e interculturales.

La OG 21 presenta un concepto sumamente relevante para pensar estas cuestiones: la idoneidad cultural. Esta idea implica tener en cuenta la multiplicidad y coexistencia de valores culturales

asociados con el cumplimiento de los derechos, de tal manera que el acceso a éstos tal como se plantea desde el Estado no afecte negativamente las configuraciones culturales de las poblaciones beneficiarias. La idoneidad cultural, entonces, es el parámetro para evaluar si las políticas públicas sobre derechos fundamentales no obstruyen ni niegan el ejercicio de la participación cultural en condiciones igualitarias de diversidad, y la OG señala específicamente el acceso a los servicios de salud como un contexto donde debe ponerse en práctica esta noción.

3.3. Reportes y normativas recientes sobre migrantes, participación cultural y salud

El reconocimiento de los factores culturales como aspectos de incidencia en la cobertura y protección de la salud fue explicitado en documentos recientes de organismos internacionales que muestran cómo la desactivación de barreras y prejuicios para la participación cultural de personas migrantes contribuiría a la promoción y protección de la salud. Entre los principales instrumentos y marcos formulados de manera reciente que incluyen aportes e ideas sobre esta problemática, pueden citarse: a) Agenda para el Desarrollo Sostenible 2030 (ONU, 2015); b) Declaración de Nueva York para los refugiados y los migrantes (ONU, 2016); c) Declaración de Colombo y la Asamblea General de la Organización Mundial de la Salud (OMS) realizada en el año 2017; d) Pacto Mundial sobre Migración (ONU, 2018). En todos estos documentos resulta importante señalar la construcción hegemónica de la mirada sobre las personas migrantes y sus derechos, en tanto son elaborados desde organismos que centralizan poder y lo jerarquizan. Siguiendo esto, el acervo conceptual y metodológico de las Epistemologías del Sur es muy pertinente para realizar una lectura crítica, sobre todo pensando en el concepto de línea abisal (De Sousa Santos, 2017) en relación con la producción de conocimientos legitimados que configuran ciertas formas de protecciones y necesidades que son sociohistóricamente aceptables desde los núcleos de poder. De manera complementaria a esta matriz desde la que se gestan estas obligaciones, también constituyen compromisos asumidos por los Estados, por lo que —a pesar de todo— aún siguen siendo respaldos importantes para destacar y demandar la responsabilidad estatal sobre estos acuerdos.

3.3.1. Agenda para el Desarrollo Sostenible 2030 (ONU, 2015)

De acuerdo con el Departamento de Asuntos Económicos y Sociales de las Naciones Unidas (UN DESA), para el año 2019 aproximadamente 272 millones de personas se encontraban en situación de movilidad humana. No obstante, los procesos de migración se dan en relativamente pocos países del mundo: dos tercios de esa cantidad son migrantes en 20 países, de los cuales los cinco donde se encuentran mayores cifras de migrantes son Estados Unidos, Alemania, Arabia Saudita, Rusia y Reino Unido, en ese orden. Por ello, la delimitación de acciones en el marco de la Agenda para el Desarrollo Sostenible 2030 (ONU, 2015) debe leerse en relación con el rol de la población migrante en las sociedades de tránsito y destino, en tanto la interacción con los escenarios donde se encuentran involucran dinámicas que inciden en el desarrollo y el acceso a derechos, así también en las transformaciones socioculturales vinculadas con el escenario migratorio de cada contexto. La Agenda 2030 se compone de 17 objetivos de desarrollo sustentable (ODS) y 169 metas derivadas de esos propósitos. El ODS 3 establece el objetivo de "Garantizar una vida sana y promover el bienestar de todos a todas las edades" y, si bien el componente migratorio no se encuentra explícitamente referido resulta obvio deducir que, como un sector poblacional, las personas migrantes se encuentran implicadas en la consecución de dicho propósito estratégico. En el marco de las metas derivadas del ODS 3, la meta 3.8 establece la necesidad de generar una cobertura universal, en tanto otras metas relacionadas con la salud sexual y reproductiva señalan la necesidad de construir avances sociales y culturales con perspectiva de género para que las protecciones en este ámbito de salud puedan hacerse concretas y eficientes. En estos lineamientos, la consideración de la igualdad desde una perspectiva de diversidad cultural y

de reconocimiento de las diferencias resulta esencial, dado que buena parte de las barreras de acceso a los servicios de salud se cimentan sobre prácticas discriminatorias de orden social e institucional originadas en el irrespeto a las particularidades lingüísticas, raciales y étnicas. Estas dimensiones socioculturales suelen manifestarse con mayor visibilidad en grupos migrantes que en no migrantes, en contextos interculturales, y las prácticas excluyentes sobre estos aspectos suelen ser de tipo estructural y hallarse fuertemente arraigadas en la sociedad; en consecuencia, generan actitudes estables de xenofobia, racismo y discriminación que vulneran los derechos de las personas migrantes y condicionar sus posibilidades de llevar una vida adecuada (Naciones Unidas, 2016; OG DESC 21, 2009).

3.3.2. Declaración de Nueva York para los refugiados y los migrantes (ONU, 2016)

La Resolución aprobada por la Asamblea General de la ONU el 19 de septiembre de 2016 establece un rechazo claro a todas las formas de estigmatización y exclusión de carácter cultural, dentro de las cuales se encuentra la constante generación de estereotipos sobre personas migrantes:

> Condenamos enérgicamente los actos y las manifestaciones de racismo, discriminación racial, xenofobia y formas conexas de intolerancia contra los refugiados y los migrantes, así como los estereotipos que se les suelen aplicar, especialmente los basados en la religión o las creencias (ONU, 2016, p. 3).

Este tipo de aserciones tiene un precedente importante en la Declaración y Programa de Acción de Durban (ONU, 2002), donde se destaca cómo el acceso a servicios sociales básicos, como la salud, se encuentra obstaculizado por factores vinculados con el racismo, la xenofobia y la discriminación. La identificación de estas situaciones y sus consecuentes desafíos se vincula con lo señalado por el informe de ACNUDH (2014), donde se afirmaba que, si bien la situación general de salud de las personas migrantes en promedio es mejor que la de las personas no migrantes en la misma sociedad, los obstáculos y barreras que afrontan en los contextos de recepción tienden a afectarlos de manera física, mental y emocional. En el conjunto de factores que generan consecuencias restrictivas o riesgosas para la salud de las personas migrantes, las dificultades derivadas de la discriminación y la no consideración de diferencias culturales y lingüísticas logran que una persona que requiere atención no la obtenga o no llegue a buscarla. Además, esta investigación resalta una barrera de acceso que empieza con la percepción de discriminación hasta el miedo, con el resultado de exclusión o apartamiento de la atención médica. En efecto, los tratos desfavorables o excluyentes dentro del sistema de salud originados en prejuicios y prácticas discriminatorias hacen que las personas migrantes teman por su visibilización en los espacios donde deberían solicitar y recibir atención, y esto sucede especialmente cuando las políticas migratorias son restrictivas en materia de derechos (Carpio, 2019).

3.3.3. Declaración de Colombo (OMS, 2017) y Proyecto de Plan de Acción Mundial 2019-2023 (OMS, 2018)

En la Reunión de Alto Nivel de la Consulta Mundial sobre la Salud de los Migrantes, realizada en Colombo el 23 de febrero de 2017, se elaboró esta Declaración que cuenta como uno de sus principios rectores el de promover una atención y cobertura de salud equitativa y sin discriminación, así también alentar “la implicación de los migrantes en la formulación de políticas, las consultas y el diálogo sobre políticas, así como en la vigilancia y la evaluación” (OMS, 2017a, ítem 2.10).

Siguiendo esta propuesta, el Proyecto de Plan de Acción Mundial 2019-2023 de la OMS sobre “Promoción de la salud de refugiados y migrantes”, sobre el cual el director general publicó un informe en el 2018, indica que en la situación actual personas refugiadas y migrantes enfrentan

barreras idiomáticas y culturales, así también la discriminación, como obstáculos para la protección de su salud (OMS, 2018, parágrafo 12). Esta problemática adquiere rasgos específicos en el caso de mujeres migrantes, cuando ciertas prácticas de atención de salud son consideradas extrañas o vergonzosas según sus configuraciones culturales (OMS, 2018, parágrafo 16). De allí que una de las prioridades enunciadas por el Proyecto de Plan (N° 3) sea el de incorporar la perspectiva de salud de poblaciones refugiadas y migrantes en un contexto integral de políticas, teniendo en cuenta la importancia de elaborar recomendaciones y herramientas de gobernanza que atiendan las barreras identificadas —en el caso específico tratado en este artículo, la dimensión citada por el documento es la de competencias culturales e idiomáticas (ítem d)—, con el agregado importante de involucrar a personal de salud que también sea refugiado o migrante (OMS, 2018, p. 8-9).

3.3.4. Pacto Mundial sobre Migración (ONU, 2018)

La última posta de este recorrido por hitos esenciales que conectan derecho a la participación cultural y a la salud es el Pacto Mundial de Migración (2018). Este marco global, en su objetivo 15, establece la necesidad de garantizar el acceso a servicios básicos para personas migrantes, a través de la promoción —en los efectores de salud y administrativos en los servicios sanitarios— de los factores culturales que inciden en la protección y atención de salud. Asimismo, visibiliza la relevancia de incorporar dimensiones culturales en la formulación de políticas públicas, con el fin de remover las barreras que obstaculizan los accesos y las garantías para que las personas migrantes sean incluidas de manera igualitaria en el sistema de salud de cada país.

En efecto, la construcción del acceso a la salud para las personas migrantes, la consideración de la igualdad desde una perspectiva de diversidad cultural y de reconocimiento de las diferencias resulta esencial, dado que buena parte de las barreras de acceso a los servicios de salud se cimentan sobre prácticas discriminatorias de orden social e institucional originadas en el irrespeto a las particularidades lingüísticas, raciales y étnicas. Si bien estas formas de discriminación no sólo atañen a los grupos migrantes, en conjunción de los prejuicios sobre la migración suelen profundizarse, generando así prácticas estructurales de xenofobia, racismo y discriminación que vulneran los derechos de las personas migrantes y condicionan sus posibilidades de llevar una vida adecuada (Naciones Unidas, 2016; OG DESC 21, 2009).

3.4. Discriminación en el ejercicio de DESC: una tipología desde los DDHH

En la configuración del acceso a la salud y del reconocimiento a la participación cultural en condiciones de igualdad de trato, la cuestión de la no discriminación constituye una dimensión transversal para definir políticas y prácticas que garanticen la atención y la protección de poblaciones vulnerabilizadas en los sistemas de servicios esenciales. En este sentido, el marco conceptual y operativo de los derechos humanos brinda recursos específicos para identificar situaciones de discriminación y clasificarlas en función del tipo de práctica y del grado de persistencia respecto de las comunidades o las personas afectadas. De esta manera, la OG N° 20 (2009) sobre no discriminación y DESC establece que "la no discriminación y la igualdad son componentes fundamentales de las normas internacionales de derechos humanos y son esenciales a los efectos del goce y el ejercicio de los derechos económicos, sociales y culturales" (Comité DESC, 2009, parágrafo I.2). Asimismo, aclara que la obligación de los Estados para con las situaciones de discriminación es de carácter inmediato, y define a éstas como cualquier distinción, exclusión, restricción, preferencia o trato diferente cuyo resultado sea afectar el reconocimiento, acceso o goce en condiciones de igualdad de los derechos explicitados en el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (Naciones Unidas, 1966).

Resulta interesante destacar que la OG 20 establece una tipología sobre formas de discriminación y, aunque afirma que todas deben erradicarse por igual, las agrupa según si el contenido discriminatorio se halle en el fondo o en la forma de las acciones. Así, el documento distingue entre: a) discriminación formal, que se manifiesta cuando un Estado a través de sus instrumentos jurídico-normativos ejercen un acto discriminatorio; y b) discriminación sustantiva, también llamada "de facto", que suelen sufrir los grupos afectados por injusticias o desigualdades de carácter histórico. Con respecto a esta última variante de discriminación, se señala que los Estados tienen la obligación de tomar medidas urgentes e inmediatas para prevenir, mitigar y erradicar las condiciones y prácticas que sostienen formas de discriminación sustantiva o de facto, y da un ejemplo elocuente de la discusión dada en este trabajo: "asegurar que todas las personas tengan igual acceso a una vivienda adecuada y a agua y saneamiento ayudará a superar la discriminación de que son objeto las mujeres, las niñas y las personas que viven en asentamientos informales y zonas rurales (Observación General N° 20, 2009, párr. 4).

La discriminación de facto suele iniciarse en el nivel discursivo, para generar actitudes o conductas con resultados de exclusión, segregación o desigualdad. Tal como señalan Ceriani y Finkelstein (2013), las configuraciones discursivas que desconocen o refutan el derecho de acceder a la salud en el caso de poblaciones migrantes, aun cuando haya leyes que lo reconocen, como sucede en Argentina, pueden entenderse como "redes de conversaciones" estructuradas por operaciones clasificatorias: "Forman un abanico que expresa desde dificultades comunicacionales (de las personas migrantes), lingüísticas y de diferente concepción del proceso salud-enfermedad-atención, hasta descalificaciones racistas y xenófobas, que ni siquiera presuponen un cuidado por formas 'políticamente correctas'" (Ceriani y Finkelstein, 2013, p. 633).

El trato diferencial, potencialmente discriminatorio, puede ejercerse asimismo de manera directa o indirecta. La variante directa es la que puede constatarse de manera evidente y sucede cuando una persona es tratada de peor manera o de manera distinta en virtud de algunos de los motivos de discriminación prohibidos en el PIDESC. La forma indirecta es la que se vehiculiza a través de formulaciones aparentemente neutras u objetivas, plasmadas en normas y lineamientos de políticas, pero cuya puesta en práctica sin observar el contexto hace incurrir en acciones discriminatorias: "por ejemplo, exigir una partida de nacimiento para poder matricularse en una escuela puede ser una forma de discriminar a las minorías étnicas o a los no nacionales que no posean, o a quienes se hayan denegado, esas partidas (Observación General N° 20, 2009, parágrafo 5).

Sin excluir estos tipos de discriminación, la Observación citada explicita el concepto de "discriminación sistémica" que se opera sobre un grupo social de manera persistente, en diversos ámbitos de la vida social y doméstica, está arraigada en el comportamiento de las personas, y suele convertirse tanto en discriminación indirecta como en no cuestionada: "Esta discriminación sistémica puede consistir en normas legales, políticas, prácticas o actitudes culturales predominantes en el sector público o privado que generan desventajas comparativas para algunos grupos y privilegios para otros" (Observación General N° 20, 2009, p. 5). El origen nacional o social constituye un motivo expresamente prohibido de discriminación que, además, propicia ciertas situaciones de exclusión del tipo sistémico. Por ello, la OG 20 destaca especialmente que,

> No se debe impedir el acceso a los derechos amparados en el Pacto por razones de nacionalidad, por ejemplo, todos los niños de un Estado, incluidos los indocumentados, tienen derecho a recibir una educación y una alimentación adecuada y una atención sanitaria asequible (Observación General N° 20, 2009, párr. 30).

Molina (2019) realizó una investigación situada en una maternidad de la provincia de Mendoza (Argentina) donde describió el procedimiento llevado a cabo por personal de salud que asistió a una mujer haitiana en situación de calle que estaba iniciando su trabajo de parto, y por ello fue llevada a un hospital de referencia para que recibiera atención obstétrica. En ese contexto tan extraordinario y muchas veces límite para las mujeres, migrantes o no migrantes, se desencadenó un conflicto cuando la mujer haitiana se resistió a ser separada de su bebé por no comprender los argumentos que recibía del personal de salud, relacionados con la necesidad de realizar controles médicos urgentes al bebé propios del nacimiento, agravados por la ausencia de controles obstétricos previos. En esta situación de mucha tensión, la imposibilidad de comunicarse por parte de la paciente se agravó con los prejuicios del personal de salud que culpó a la mujer por no haber tenido los cuidados necesarios en un embarazo, así como en cierta medida trasladó a la reciente madre su responsabilidad por no comprender el idioma en el que se le daban las explicaciones. Sólo cuando llegó una persona que hablaba francés, idioma que tiene similitudes con el creole haitiano, fue posible iniciar una comunicación básica sobre lo que estaba sucediendo.

El hecho relatado en el artículo da cuenta de procesos de discriminación sistémica que se manifiestan de manera aguda en un episodio particular, pero que no comienzan en dicha situación. Este ejemplo es particularmente significativo porque muestra el entrecruzamiento de variables discriminatorias que requieren ser analizadas desde una mirada interseccional: mujer, migrante, pobre, en situación de calle, con barreras lingüísticas, en condición de vulnerabilidad por su embarazo a término y por su necesidad de atención médica. A esta situación se añade su condición de desigualdad de poder frente al conocimiento científico que necesitaba para su vida y la de su bebé pero a la que no podía acceder si no era con mediación de quienes la juzgaban de manera negativa. La confluencia de esos motivos de prejuicio y discriminación dan cuenta de procesos sociohistóricos, sistémicos, que profundizan la exclusión y las representaciones estigmatizantes sobre grupos y subgrupos migrantes.

4. Discusión

A partir de la sistematización documental y normativa desarrollada en el apartado anterior, puede observarse cómo el derecho a la participación cultural debe entenderse como interdependiente del derecho a la salud, dado que las condiciones en que los grupos migrantes pueden involucrarse en la vida cultural y comunitaria de las sociedades en etapas de tránsito y de recepción también inciden en su percepción de bienestar. Siguiendo esto, Noronha, Meneses y Arriscado Nunes (2019) plantean que la noción de salud no debe ser un dominio separado de otras esferas de la práctica humana y tiene que entenderse en el contexto de una interpretación emancipatoria del bienestar. En este tipo de propuesta, la participación en la vida cultural desde una perspectiva igualitaria es un componente fundamental. En consecuencia, una mirada actualizada y complejizada desde el aporte de las Epistemologías del Sur también contribuirá al avance del derecho humano a la salud desde el criterio de la progresividad, que implica la ampliación y la profundización del contenido del derecho y, por lo tanto, las responsabilidades de los Estados en su cumplimiento.

Este tipo de situaciones son relevantes no sólo desde los derechos humanos y el acceso a la justicia, sino también desde los intereses de la epidemiología sociocultural, pues siguiendo a Hersch Martínez (2013), existen muchos estudios que dan cuenta de la incidencia de factores socioculturales en el desarrollo de enfermedades de salud mental, pero también en consumos problemáticos de sustancias o afecciones de orden físico, como la hipertensión. El estrés originado en el proyecto migratorio desarrollado con riesgos agregados, vulnerabilizaciones de derechos y situaciones de discriminación e irrespeto puede ser caracterizado e indagado, entonces, con las herramientas de esta perspectiva epidemiológica. Siguiendo el planteo de Barsaglini (2019), la decisión de migrar puede inscribirse en el conjunto de prácticas que rompen con la continuidad de lo cotidiano y, por lo tanto, generan repercusiones en la situación integral

de salud de las personas migrantes. Esas repercusiones pueden ser positivas, cuando el proyecto migratorio suspende dinámicas de discriminación o violencia en el contexto de origen, pero las que merecen mayor atención en etapas de tránsito y destino migratorio, en relación con la salud, son las negativas.

De hecho, la visibilización de la incidencia en la salud de estos procesos migratorios podría contribuir a un proceso de legitimación y revalorización de estos cuadros de salud que se convierten en síntomas o dolencias persistentes y de larga data pero que, al no haber sido nombrados por el léxico y el saber médico, parece que no existieran en su especificidad y en sus necesidades puntuales de atención (Canesqui, 2018). En ese sentido, parecen recrear las características de los saberes que están, de acuerdo con De Sousa Santos (2017), "más allá de la línea" (abisal), donde se encuentran los contenidos excluidos, solapados bajo lo no existente, lo irreal, y que en este caso particular se corresponden muy adecuadamente con la descripción dada por el autor: "el otro lado de la línea abarca un vasto conjunto de experiencias descartadas, hechas invisibles como agencias y como agentes, y sin una ubicación territorial fija" (De Sousa Santos, 2017, p. 588). Aquí hallamos, en consecuencia, otra vía de visibilización de dolencias subalternizadas que ocultan a los sujetos que las padecen, puesto que los motivos causales de su inicio y desarrollo obedecen a dinámicas históricas y sociopolíticas que han configurado dinámicas y restricciones en torno a la movilidad humana.

Este trabajo no omite la posibilidad concreta de que haya sistemas de salud alternativos o no hegemónicos que ponen en práctica también sentidos cristalizados o prejuiciosos de la cultura, de la diversidad o de las personas migrantes. Pero el foco puesto en el sistema considerado "hegemónico" se fundamenta en la inserción que éste tiene en los Estados, que son los que se obligan internacionalmente al cumplimiento de derechos humanos.Es importante resaltar que estas reflexiones y análisis abarcan, por lo general, lo que se entiende como sistema de salud hegemónico o *modelo médico hegémonico (MMH)*, un concepto acuñado por Menéndez (1990) cuya capacidad heurística sigue siendo importante hoy en día. El MMH se identifica con la medicina científica y con el abordaje de la biomedicina, que a la vez intenta excluir o descartar otras formas de atención, sobre la base de desvalorizaciones jurídicas, técnicas o ideológicas. El MMH presenta tres variantes: individual privado, corporativo privado y corporativo público, y todos están atravesados por la intervención, regulación o habilitación del Estado. Uno de los rasgos estructurales del MMH es la dimensión preventiva supeditada a la acción asistencial-curativa, lo que implica la intervención sobre el síntoma que aqueja a un cuerpo (paciente) ignorante del saber médico, pasivo y subordinado a las decisiones y las prácticas profesionales. Este modelo configura y el acceso a la salud en todos los grupos sociales con los que interactúa, pero lógicamente puede esperarse un mayor impacto en aquellas poblaciones históricamente vulnerabilizadas, donde la avanzada del MMH es una más dentro de un conjunto de desvalorizaciones y exclusiones. Es por ello que la incidencia de este esquema es aún mayor en el caso de personas migrantes, atravesadas por los prejuicios y estereotipos respecto de su experiencia migratoria, de su condición de extranjería y de sus prácticas que ostentan determinadas formas prácticas de diversidad cultural.

En algunas ocasiones, la subordinación construida por el MMH se articula con una hipervisibilización falaz de las necesidades o la situación de salud de personas extranjeras, puesto que el acceso a la salud está construido sobre premisas que no son la protección de ese colectivo, sino la protección del resto de la sociedad frente a ese colectivo. Siguiendo esto, las alertas epidemiológicas sobre enfermedades transmisibles suelen ser ocasiones lamentablemente propicias para observar estos procesos de construcción de sentido (Gottero, 2014), y la experiencia reciente y actual nos muestra cómo la expansión del COVID-19 permitió la elaboración de discursos focalizados en la valoración de la movilidad humana desde diferentes perspectivas. De Sousa Santos (2020) señala cómo las construcciones simbólicas efectuadas sobre el inicio de la expansión del virus, situado

en China, ha generado estereotipos y estigmatizaciones en torno a la representación de China y de su población en todo el mundo, a través de imágenes promovidas incluso por referentes políticos mundiales; tal es el caso de Donald Trump, ex Presidente de los Estados Unidos, que calificaba a esta enfermedad como "el virus chino". Pero la configuración de desigualdades en la (no)gobernabilidad de la pandemia también afectó a las poblaciones migrantes no sólo de origen chino, sino también a otros colectivos migrantes, sobre la base de imágenes de ajenidad o extranjeridad. Es en este sentido que De Sousa Santos establece la necesidad metodológica de investigar desde una sociología de las ausencias, para traer a lo público aquellas zonas de la "América invisible" que vulnerabilizan aún más la situación de migrantes en esta región: "Médicos sin Fronteras advierte la extrema vulnerabilidad al virus de los miles de refugiados e inmigrantes detenidos en centros de internamiento en Grecia (...) Como estas condiciones también prevalecen en la frontera sur de los Estados Unidos, hay también allí una América invisible. Y las zonas de invisibilidad podrán multiplicarse en muchas otras regiones del mundo" (De Sousa Santos, 2020, p. 27).

La necesidad de observar la articulación entre movilidad humana y medidas de gestión de la pandemia en el escenario actual se visibilizan, actualmente, en las demandas y denuncias globales sobre las barreras de acceso de personas migrantes a las vacunas contra el COVID-19 en sus territorios de residencia. La solicitud colectiva de inclusión en los esquemas de vacunación de grupos migrantes mostró la confrontación histórica entre ciudadanía y derechos humanos, y el mecanismo de exclusión irracional que discrimina a personas y vulnera su derecho a la salud y a la vida, a la vez que las mantiene como focos de contagio por excluir a esos grupos de la posibilidad de la inmunización en condiciones de igualdad (Amnistía Internacional, 2021).

5. Conclusiones

A partir del relevamiento documental abordado con la metodología combinada del enfoque de derechos humanos y las Epistemologías del Sur, puede observarse la pertinencia y la viabilidad de construir aportes para la profundización del derecho a la participación cultural en la configuración del derecho a la salud para personas migrantes, visibilizando así el principio de interdependencia que vincula ambas prerrogativas que forman parte del campo de los derechos humanos. Estos insumos permitirían incorporar y valorizar componentes identitarios y culturales de los grupos migrantes en la formulación de políticas de salud, con el fin de articular mecanismos de igualdad sustantiva y acciones sanitarias eficientes basadas en la vinculación estable de la población migrante con los servicios de salud. Por añadidura, el derecho a la participación cultural permitiría la profundización de miradas más horizontales en las dinámicas de educación para la salud, una vertiente del autocuidado y del cuidado comunitario que requiere del reconocimiento y análisis de dimensiones culturales e identitarias para el diseño de medidas y acciones de prevención e involucramiento social que contribuyan efectivamente a los objetivos sanitarios planteados.

Este trabajo pretende constituir un aporte para el campo transdisciplinario de los derechos humanos, que cada vez más se instala, desde el lenguaje y la acción, si es que alguna vez ambos aspectos pueden ser separados, como una herramienta de abordaje en territorio para las agencias y los equipos que materializan el acceso a derechos en sus prácticas institucionales cotidianas. Visibilizar aristas menos recorridas del cumplimiento integral del derecho a la salud resulta especialmente significativo para la protección de poblaciones históricamente vulnerabilizadas que afrontan la discriminación, la estigmatización y la injusticia, tales como los colectivos migrantes. Asimismo, reponer los aspectos del derecho humano a la participación cultural en la consideración del derecho a la salud desde una perspectiva progresiva y emancipatoria, a partir de la articulación del enfoque de derechos humanos y las epistemologías del Sur, complejiza la discusión sobre las barreras que enfrentan las personas migrantes para acceder al cuidado de

su salud. En simultáneo, permite reconfigurar y explicitar responsabilidades específicas de los Estados, prestando atención no sólo a la estructura de los servicios de salud sino a las prácticas y presupuestos puestos en juego por quienes encarnan ese organigrama: decisores políticos, autoridades institucionales, efectores de salud y personal en las diferentes áreas del sistema, que son quienes le dan entidad y presencia efectiva a los derechos humanos en los espacios paradigmáticos de su puesta en práctica.

REFERENCIAS

ACNUDH (2014). *Los derechos económicos, sociales y culturales de los migrantes en situación irregular*. ONU.

Amnistía Internacional (2021) *Carta Abierta: Estados deben asegurar vacunación universal contra COVID-19 en las Américas*. AI. https://www.amnesty.org/es/documents/AMR01/3527/2021/es/

Angenot, M. (2010). *El discurso social. Los límites históricos de lo pensable y lo decible*. Siglo XXI.

Arnoux, E. (2009). *Análisis del discurso. Modos de abordar materiales de archivo*. Santiago Arcos Editor.

Baeza, B., Aizenberg, L. y Barria Oyarzo, C. (2019). Cultura y salud migratoria: miradas comparativas entre profesionales sanitarios y mujeres migrantes bolivianas. *Sí Somos Americanos*, *19*(1), 43-66. http://dx.doi.org/10.4067/S0719-09482019000100043

Balardini, L., y Royo, L. (2012). La exigibilidad del derecho a la vivienda y el uso de indicadores para su monitoreo. Las relocalizaciones en la Cuenca Matanza Riachuelo. En L. Pautassi y G. Gamallo (dirs.) ¿Más derechos, menos marginaciones? Políticas sociales y bienestar en la Argentina (pp. 71-114). Biblos.

Barsaglini, R. (2019). Repercussões dos adoecimentos crônicos nos estudos de experiência: tipos, momentos e mediadores. *Oficina do CES*, 1, 1-27.

Bernales, M., Báltica Cabieses, A. M., y Chepo, M. (2017).Desafíos en la atención sanitaria de migrantes internacionales en Chile. *Revista Peruana de Medicina Experimental y Salud Pública, 34*(2), 167-175. http://dx.doi.org/10.17843/rpmesp.2017.342.2510

Canesqui, A. M. (2018). Legitimidade e não legitimidade das experiências dos sofrimentos e adoecimentos de longa duração. *Ciéncia & Saúde Colectiva*, 23(2), pp. 409-416. https://doi.org/10.1590/1413-81232018232.14732017

Carpio, K. (2019). Consideraciones sobre la salud mental de personas migrantes en las Américas. *Revista Salud Regional*, *2*(2), 9-14.

Ceriani, P., y Finkelstein, L. (2013). El miedo a la igualdad: prejuicios y argumentos sobre el derecho a la salud de las personas migrantes. En L. Clérico, L. Ronconi y M. Aldao (Coords.) *Tratado de Derecho a la Salud,* Tomo I (pp. 627-651). Abeledo-Perrot.

De Sousa Santos, B. (2020). *La cruel pedagogía del virus*. CLACSO.

De Sousa Santos, B. (2018). *Epistemologías del Sur*. CLACSO/CES.

De Sousa Santos, B. (2017). *Justicia entre Saberes: Epistemologías del Sur contra el Epistemicidio*. Ediciones Morata.

De Sousa Santos, B. (2002). Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos. *El otro derecho*, 28, 59-83.

Feltri, A. Arakaki, J. Justo, L, Maglio, F. Pichún, F. Rosenberg, M., Spinelli, H., Testa, M., Torres Secchi, A. e Ynoub, R. (2006). Salud reproductiva e interculturalidad. *Salud Colectiva*, 2(3), pp. 299-316. https://doi.org/10.18294/sc.2006.75

Gerlero, M. (2010). Inclusión social y perspectiva de derechos: el aporte de la Sociología Juridica. En L. Pautassi (org.) *Perspectiva de derechos, políticas públicas e inclusión social. Debates actuales en la Argentina* (pp. 67-92). Biblos.

Gottero, L. (2014). "Caso con antecedentes de viaje": una problematización de la causalidad construida sobre el dengue en Argentina (2009-2013). *Eä Journal*, *4*(2), 1-31.

Hersch Martínez, P. (2013). Entidades nosológicas y epidemiología sociocultural: algunas pautas para una agenda de investigación. *Dimensión Antropológica*, *20*(57), 119-137.

Kawabata, A. (2003) *Los derechos humanos*, material didáctico sistematizado. http://ijdh.unla.edu.ar/advf/documentos/2017/02/589352927f54e.pdf

Langdon, E. J., y Wilk, F. B. (2010). Antropología, salud y enfermedad: una introducción al concepto de cultura aplicado a las ciencias de la salud. *Revista Latino-Americana de Enfermagem, 18*(3), 459-466. https://doi.org/10.1590/S0104-11692010000300023

Liberona Concha, N. y Mansilla, M. Á. (2017). Pacientes ilegítimos: acceso a la salud de los inmigrantes indocumentados en Chile. *Salud Colectiva*, *13*(3), 507-520. https://doi.org/10.18294/sc.2017.1110

Menéndez, E. (2020 [1990]) *Morir de alcohol. Saber y hegemonía médica*. EDUNLa.

Menéndez, E. (2008) Las múltiples trayectorias de la participación social. En E. Menéndez y H. Spinelli (Coords.) *Participación social, ¿para qué?* (pp. 51-80). Lugar Editorial.

Molina, C. (2019) La salud de los migrantes como desafío de la salud pública. *Escenarios, 19*(29), 1-8.

Noronha, S., Meneses, M. P., Nunes, J. A. (2019). *Health and the Epistemologies of the South*. Centre for Social Studies, Universidad de Coimbra.

OMS-OIM (2017). *Salud de los migrantes: restablecer la agenda*. OIM.

Organización de los Estados Americanos (OEA) (1988). Protocolo adicional a la Convención Americana sobre Derechos Humanos en Materia de Derechos Económicos, Sociales y Culturales "Protocolo de San Salvador", 17 Noviembre 1988. https://www.refworld.org.es/docid/5ccb1b164.html

Organización de Naciones Unidas (ONU) (1966) Asamblea General, Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales. Adoptado y abierto a la firma, ratificación y adhesión por la Asamblea General en su resolución 2200 A (XXI), de 16 de diciembre de 1966, 16 Diciembre 1966, Naciones Unidas, Serie de Tratados, vol. 993, p. 3. https://www.refworld.org.es/docid/4c0f50bc2.html

Organización de Naciones Unidas (ONU) (2015, septiembre 27) *Transformando nuestro mundo: Agenda 2030 para el desarrollo sostenible*. Nueva York, Estados Unidos.

Organización de Naciones Unidas (ONU) (2016, septiembre 19). *Declaración de Nueva York para los refugiados y los migrantes*, Resolución aprobada por la Asamblea General el 19 de septiembre. Ginebra, Suiza.

Organización de Naciones Unidas (ONU) (2002) *Declaración y Programa de Acción de Durban. Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia*. Durban, Sudáfrica.

Organización de Naciones Unidas (ONU), Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (CESCR) (2009). Observación general Nº 14 (2000): El derecho al disfrute del más alto nivel posible de salud (artículo 12 del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales), 11 Agosto 2000, E/C.12/2000/4, https://www.refworld.org.es/docid/47ebcc492.html

Organización de Naciones Unidas (ONU), Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (CESCR) (2009). Observación general Nº 21, Derecho de toda persona a participar en la vida cultural (artículo 15, párrafo 1 a), del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturas), 21 Diciembre 2009, E/C.12/GC/21, https://www.refworld.org.es/docid/4ed35beb2.html

Organización de Naciones Unidas (ONU), Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (CESCR) (2009). Observación general Nº 20: La no discriminación y los derechos económicos, sociales y culturales (artículo 2, párrafo 2 del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales), 2 Julio 2009, E/C.12/GC/20, https://www.refworld.org.es/docid/4ae049a62.html

Organización Internacional para las Migraciones (2018). *La migración en la Agenda 2030*. OIM.

Organización Mundial de la Salud (OMS) (2018, diciembre 24) Promoción de la salud de refugiados y migrantes. Proyecto de Plan de Acción Mundial 2019-2023. Ginebra, Suiza.

Organización Mundial de la Salud (OMS) (2017, febrero 23). Declaración de Colombo. Colombo, Sri Lanka.

Pautassi, L. (2010) Indicadores en materia de DESC. Más allá de la medición. En L. Pautassi, y V. Abramovich (orgs.) *La medición de derechos en las políticas sociales* (pp. 1-87). Editores del Puerto.

UN DESA (2019) *International Migration 2019: Report.* Naciones Unidas.

AUTORA

Laura Gottero. Licenciada y Profesora en Ciencias de la Comunicación (UBA), Especialista en Epistemologías del Sur (CLACSO), Doctora en Ciencias Sociales (UBA). Sus áreas temáticas de trabajo articulan los derechos humanos, las políticas públicas, el estudio de las migraciones y el acceso a derechos sociales. Investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET-Argentina).

Conflicto de intereses

No hay conflicto de intereses posible sobre el artículo presentado.

Financiamiento

No existió asistencia financiera de partes externas al presente artículo

Agradecimientos

Agradecimiento a las coordinadoras del Dossier por la convocatoria para enviar los trabajos.

Nota

El artículo se enmarca en el desarrollo inicial del proyecto de investigación correspondiente al primer periodo como investigadora asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET-Argentina).



https://doi.org/10.46652/resistances.v2i3.45
Dossier Section | Peer Reviewed |
ISSN 2737-6222 | Vol. 2 Issue 3, 2021, e21045
Quito, Ecuador
Submitted: 09 March 2021
Accepted: 26 June 2021
Published online: 14 July 2021

Discapacidad y calidad de vida en decisiones de triaje durante el COVID-19: marcos éticos de equidad y perspectivas queer-crip

Disability and quality of life in triage decisions during COVID-19: equity frameworks and queer-crip perspectives

Lautaro Leani
Universidad de Buenos Aires - Argentina
Buenos Aires, Argentina
lautaroleani@filo.uba.ar

RESUMEN

En estudios sobre economía de la salud es usual la utilización de las unidades de medida que ponderan la cantidad de años de vida esperados y la presencia de discapacidad (DALY) o la calidad de vida (QALY) durante dicho período. El objetivo de este trabajo es indagar en los supuestos y las consecuencias éticas del uso de estas unidades de medida como criterios de prioridad o desempate en decisiones de triaje durante la pandemia de COVID-19. Se abordará, en primer lugar, las conexiones entre estas categorías y la perspectiva estándar de la calidad de vida de las personas con discapacidad, según la cual la calidad de vida tales personas son comparativamente inferior a la del resto. En segundo lugar, se argumentará que dicha perspectiva es errónea y que, cuando influye en decisiones de triaje, retroalimenta injusticias estructurales no permisibles desde un marco ético de equidad. Por último, se discutirá la representación de la profundización de los mecanismos que producen desigualdad e injusticia estructural como un período de crisis que justifica estados de emergencia, excepción y urgencia. Esto permitirá mostrar que focalizar únicamente en la necesidad de aplicar criterios individuales de prioridad o desempate en decisiones de triaje durante el COVID-19 se presenta bajo una retórica engañosa que esconde los procesos sistemáticos de exclusión y explotación que han producido gran parte de las condiciones que generan los dilemas del presente, y que obtura medidas integrales, colectivas y a largo plazo.

Palabras clave: Discapacidad; Calidad de vida; Triaje; COVID-19; Ética

ABSTRACT

In health economics studies, it is usual to use measurement units that weight the number of years of life expected and the presence of disability (DALY) or the quality of life (QALY) during such a period. The objective of this work is to inquire into the assumptions and ethical consequences of the use of these units of measurement as criteria of priority or tiebreaker in triage decisions during the COVID-19 pandemic. First, it will address the connections between these categories and the standard view of the quality of life of people with disabilities, according to which the quality of life of these people is comparatively lower than that of the rest. Second, it will be argued that this perspective is wrong and that, when it influences triage decisions, it feeds back structural injustices that are not permissible from an ethical framework of equity. Finally, it will be discussed the representation of the deepening of the mechanisms that produce inequality and structural injustice as a period of crisis that justifies states of emergency, exception, and urgency. This will show that focusing solely on the need to apply individual priority or tiebreaker criteria in triage decisions during COVID-19 is presented under misleading rhetoric that hides the systematic processes of exclusion and exploitation that have produced a large part of the conditions that generate the dilemmas of the present, and that block comprehensive, collective and long-term measures.

Keywords: Disability; Quality of life; Triage; COVID-19; Ethics







1. Introducción

Los *Disability Adjusted Life Years* (DALYs) y los *Quality Adjusted Life Years* (QALYs) son unidades de medida frecuentemente utilizadas en estudios sobre economía de la salud (Ortiz Amezquita y Plata Castillo, 2011; Thierer, 2019). Mientras que la primera de estas categorías pondera la cantidad de años de vida que se esperan de una persona y el grado de discapacidad que se presume que tendrá durante el tránsito de dichos años, la segunda pondera la cantidad de años de vida y la calidad de vida de tales años. En el primer caso, para determinar la unidad de valor "discapacidad" actualmente se utiliza una tabla de valores de discapacidad asignados a diferentes niveles de dificultad para realizar las actividades de la vida diaria, desarrollada originariamente por Murray en 1994, que ha sido actualizada a lo largo de distintas ediciones (Borruel, 2010; Mathers et al., 2006; Murray, 1994; World Health Organization, 2008). Para el caso de los QALYs, en cambio, la unidad de valor "calidad" se obtiene a partir de distintos mecanismos de encuesta poblacional. En Argentina, por ejemplo, se utiliza el instrumento EQ-5D-3L (Augustovski et al., 2017), desarrollado por el Grupo EuroQol, que pretende describir y valorar la "Calidad de Vida en Relación a la Salud" (Ministerio de Sanidad, Servicios Sociales e Igualdad de España, 2014).

Muchos artículos, guías y manuales consideran a las categorías de DALYs y QALYs como unidades de medida opuestas (Alvis y Valenzuela, 2010; Lee et al., 2017). Sostener que la presencia de discapacidad durante un período de tiempo supone una menor calidad de vida es altamente cuestionable, puesto que establece una correlación directa entre diversidad funcional y baja calidad de vida. Siguiendo a Moya Santander, utilizaré la expresión "personas con diversidad funcional", para referirme a aquellas "personas que con diferentes características biofísicas y dadas las condiciones de entorno generadas por la sociedad, deben realizar las mismas tareas o funciones que el resto de la sociedad de manera diferente" (Moya Santander, 2018). Este uso pretender ser operativo y no identitario, por lo que funciona como una campana semántica que engloba tanto a aquellas personas que se identifican con tal expresión, como a quienes no lo hacen pero que son comprendidas bajo su significado (Radi, 2019). Esta expresión general abarca a personas con múltiples condiciones tradicionalmente etiquetadas como "discapacidades", tales como "síndrome de Down, parálisis cerebral, acondroplasia, espina bífida, autismo, ceguera, sordera, paraplejia y cuadriplejia" (Campbell y Stramondo, 2017, p. 153; traducida por el autor).

En las últimas décadas, la forma en que los juicios sobre la calidad de vida de las personas con diversidad funcional acarrean múltiples prejuicios identitarios negativos ha sido largamente estudiada, tanto para exhibir las maneras en que estos juicios cierran las posibilidades simbólicas y materiales de futuro para dicho grupo social, como para denunciar un sistema de opresión estructural que los produce y es producido en estos, el capacitismo (Arnau Ripollés, 2014; Campbell, 2008; Fritsch, 2016; Kafer, 2013; Palacios y Romañach, 2008; Shakespeare, 2006; Stramondo, 2020; Wolbring, 2008). En este marco, el capacitismo es definido como:

> ...una red de creencias, procesos y prácticas que producen un tipo particular de "yo" y de cuerpo (el estándar corpóreo), que se proyecta como lo perfecto, lo típico de la especie y, por lo tanto, lo esencial y plenamente humano. La discapacidad, entonces, se presenta como un estado disminuido del ser humano (Campbell, 2001, p. 44).

Bajo este sistema social, las prácticas discursivas que evalúan la calidad de vida de las personas a partir de estereotipos identitarios se nutren de lo que Amundson llama la "perspectiva estándar de la calidad de vida de las personas con discapacidad" (*standard view of QOL of disabled people*), de aquí en adelante, perspectiva estándar de la discapacidad. Dicho punto de vista entiende, a partir de creencias falsas y criterios de dudosa legitimidad, que las características psicofísicas de las personas con diversidad funcional empeoran su calidad de vida (Amundson, 2005, 2010; Campbell y Stramondo, 2017; Coca Vila, 2021; Smith, 2020).

Si bien es posible argumentar que en economía de la salud las categorías de DALYs y QALYs son relevantes para la planificación pública en materia de inversión en salud, “presentarían problemas éticos y legales” en muchos otros contextos, como sostienen Emanuel et al (2020, p. 2052). En este artículo, mi intención es evaluar uno en particular: la asignación de recursos escasos en decisiones de triaje. Mi hipótesis es que la aplicación de las categorías de DALYs y QALYs como criterios de prioridad o desempate en decisiones de triaje supone y refuerza injusticias estructurales que implican inequidades por desigualdad de consideración (*unequal concern*) y que lesionan la dignidad de las personas con diversidad funcional, puesto que privilegian un grupo social por sobre otro a partir de juicios acerca de la calidad de vida de un conjunto de personas sobre la base de presupuestos capacitistas propios de la perspectiva estándar de la discapacidad. Tal perspectiva carece de pertinencia y relevancia para determinar qué personas deben priorizarse frente a la disponibilidad escasa de recursos potencialmente salvadores, por lo que su utilización no es éticamente permisible y tampoco debe ser tenida en cuenta como criterio de desempate.

Respecto de la organización del artículo, se comenzará por mostrar las formas en las cuales las categorías de DALYs y QALYs constituyen gran parte de sus cálculos a partir de la perspectiva estándar de la discapacidad, según la cual la calidad de vida de las personas con diversidad funcional es inferior a la del resto. En segundo lugar, se argumentará que dicha perspectiva es falaz y que, cuando influye en decisiones de triaje, retroalimenta injusticias estructurales no permisibles desde un marco ético de la equidad, puesto que lesionan la dignidad y los consecuentes derechos humanos. Por último, se discutirá la representación de la profundización de los mecanismos que producen desigualdad e injusticia estructural como un período de crisis que justifica estados de emergencia, excepción y urgencia. Esto permitirá mostrar que focalizar únicamente en la necesidad de aplicar criterios individuales de prioridad o desempate en decisiones de triaje durante el COVID-19 se presenta bajo una retórica engañosa que esconde los procesos sistemáticos de exclusión y explotación que han producido gran parte de las condiciones que generan los dilemas del presente, y que obtura medidas integrales, colectivas y a largo plazo.

2. Metodología

La metodología de este trabajo es propia de los artículos teóricos que hacen uso de investigaciones y desarrollos teóricos previos para aportar nuevos modos de comprender un fenómeno complejo. De esta forma, tanto los datos como las teorías fueron seleccionados con el objetivo de examinar los presupuestos implícitos y las consecuencias éticas del uso de los DALYs y QALYs en decisiones de triaje durante la pandemia de COVID-19. La selección de las fuentes prioriza a aquellas producidas desde organismos internacionales, organizaciones activistas de derechos, organismos científicos nacionales y revistas científicas certificadas a partir de criterios metodológicos de veracidad, como la cantidad de personas abarcadas en los estudios, la solidez metodológica y la actualidad de los datos relacionados con la temática. Bajo este marco metodológico, es posible identificar dos tipos de fuentes: por un lado, aquellas que sirven como objeto de análisis para dar cuenta del fenómeno en cuestión, entre las que encontramos a las guías, los datos estadísticos, los estudios sobre economía de la salud y los informes periodísticos. Por otro lado, aquellas fuentes que brindan las herramientas teórico-metodológicas para el análisis de las fuentes objeto, como las tradiciones teóricas, los documentos de organismos internacionales y los conceptos filosóficos. Así, el desarrollo de este trabajo sigue una metodología que funde estos dos tipos de fuentes para abordar las características fundamentales del tema abordado, examinar ensayos que lo anteceden, aportar interrogantes para la discusión en nuevos términos y, finalmente, ensayar posibles respuestas.

3. Desarrollo

3.1 Calidad de vida y perspectiva estándar de la discapacidad

En el contexto particular de las decisiones de triaje durante la pandemia de COVID-19, algunas instituciones y comités han incluido entre los criterios de prioridad o desempate a las categorías de DALY y QALY. La Sociedad Española de Medicina Intensiva, Crítica y Unidades Coronarias (SEMICYUC) recomienda que "ante dos pacientes similares, se debe priorizar a la persona con más años de vida ajustados a la calidad (AVAC) o QALY (Quality-Adjusted Life Year)" (SEMICYUC, 2020, p. 11). Otros profesionales afirman que los QALYs y DALYs "dan una idea de las metas generales, que se deben tener siempre en perspectiva, cuando se está en circunstancias de priorizar pacientes que obtendrán mayor beneficio del cuidado médico en [Unidad de Cuidados Intensivos]" (Burdiles Pinto y Ortiz Pommier, 2021, p. 70). Por último, como evidencia la asociación Disability Rights Washington, varias guías distribuidas por el Departamento de Salud del Estado de Washington (WA DOH) sostienen que, ante la disponibilidad escasa de recursos potencialmente salvadores, es recomendable derivar a pacientes hospitalarios con "pérdida de reservas de energía, capacidad física, cognición y salud general" a cuidados ambulatorios o paliativos, en lugar de brindarles parte de los recursos potencialmente salvadores de escasa disponibilidad (Disability Rights Washington, 2020, p. 2).

Si bien las guías que recomiendan la utilización de tales categorías no presentan una fundamentación explícita de las razones de su uso en decisiones de triaje para la pandemia de COVID-19 (White y Lo, 2020), la forma en que los DALYs y QALYs son calculados permite explicar, en parte, su incorporación como criterio. El valor asignado al nivel de discapacidad en los DALYs es medido a partir del grado de asistencia o apoyo requerido para realizar diversas actividades cotidianas, por lo que si los DALYs son entendidos como "un mal que debe ser minimizado" (Burdiles Pinto y Ortiz Pommier, 2021, p. 70), se puede deducir que la realización de actividades con asistencia forma parte de ese mal a disminuir, incluso cuando ello implique, en casos de escasez de recursos, excluir a las personas con mayor índice de DALYs del acceso a estos. Asimismo, el "mal que debe ser minimizado" en el caso de los QALYs es obtenido a partir de encuestas que realizan preguntas en torno a parámetros de independencia, eficacia y productividad, que si bien pretenden incorporar la opinión subjetiva de cada persona encuestada, luego se interpreta como "la opinión pública general", se establece como una valoración fiable y democrática, y se utiliza como criterio, muchas veces sin mediar un análisis crítico. Gran parte de los fundamentos de estas asignaciones valorativas y sus instrumentalizaciones son rastreables a partir del desglose de la perspectiva estándar de la discapacidad. Según Wieseler, dicha perspectiva es una creencia común, altamente respaldada por filósofos/as, intelectuales y bioeticistas, que considera que la discapacidad tiene un impacto negativo en el bienestar de las personas y que sería recomendable eliminarla de la experiencia humana (Wieseler, 2020). Además,

> sustenta una variedad de prácticas importantes en la vida contemporánea, como la asignación de fondos para iniciativas de investigación genética que sirven al objetivo a largo plazo de prevenir o reducir las discapacidades, la práctica de dar una menor prioridad de atención médica a las personas con discapacidades en función de las estimaciones de su calidad de vida, la elección de las parejas de abortar selectivamente fetos que tienen ciertas condiciones genéticas, y la actitud de lástima que adoptan muchas personas sin discapacidad hacia las personas con discapacidad. (Campbell y Stramondo, 2017, p. 151)

La influencia de esta perspectiva determina, en gran parte, la forma en que las personas con diversidad funcional serán percibidas, lo que también repercute en cómo ellas mismas se auto-percibirán. Como sostiene Fanon en relación al racismo, la propia imagen se constituye a partir de "la mirada del otro" y el conocimiento del propio cuerpo es una actividad negadora en la que "el

conocimiento es en tercera persona" (Fanon, 2009, p. 112). Es así como las relaciones establecidas por las mediciones de los DALYs y QALYs tienen un efecto performativo tanto en las personas que ven su calidad de vida comprendida como inferior, como en aquellas que se benefician de estas escalas. Para Butler, el aspecto performativo de los enunciados lingüísticos cita normas que, al ser cumplidas exitosamente o no por las personas, se siguen reiterando y adquieren cada vez mayor legitimidad y naturalización. De esta forma, los enunciados lingüísticos y las prácticas asociadas a una identidad específica se conforman a partir de la repetición constante de las normas, logrando que lo que éstas dicen sean las únicas formas de pensar e imaginar dicha identidad (Butler, 1998, 2007). En este sentido, cuando se reflexiona en torno a la producción social de la diversidad funcional, lo que se afirma es que ésta "no existe como realidad por fuera de los dispositivos que la construyen como categoría subjetivante y de asignación de identidad" (Yarza de los Ríos et al., 2019, p. 23).

En el caso particular de las categorías de DALYs y QALYs, el refuerzo de los estereotipos identitarios negativos sobre las personas con diversidad funcional se da a partir de asignaciones de valor. Si en las tablas informativas que miden el valor "discapacidad", la "necesidad de asistencia en actividades cotidianas como comer, higiene personal y vestido" tiene un puntaje de 0,92 y la categoría inmediatamente siguiente es la "muerte" (Borruel, 2010; Murray, 1994), el peso negativo de la diversidad funcional se presenta como evidente. Estas valoraciones que se presumen como meramente descriptivas o asertóricas funcionan, retomando a Butler, de forma performativa, por lo que generan la naturalización de aquellos prejuicios identitarios ya previamente formados en un sistema social regido por estereotipos capacitistas. En otras palabras, que la necesidad de asistencia sea entendida como el peor escenario posible sólo detrás de la muerte refuerza los preconceptos capacitistas de la persona que lo lee, puesto que ahora entiende que su postura personal, influida por estereotipos identitarios negativos, está científicamente legitimada. En el caso de instituciones epistémicamente autorizadas, como la medicina, la economía de la salud o la bioética, el éxito del efecto performativo está garantizado desde el inicio, puesto que cuentan con la legitimidad suficiente como para citar normas previas que reiteran la perspectiva estándar de la discapacidad a título de "expertas".

De esta forma, lo descriptivo manifiesta su aspecto performativo, y produce la creencia que identifica una vida saludable y de calidad con una vida "sin discapacidad". Así, aspirar a vivir "sin discapacidad" se muestra como un imperativo social que se cristaliza en lo que McRuer llama "capacidad corporal obligatoria", un ideal regulativo que entiende al cuerpo como una "máquina", con partes que funcionan de cierta forma, y que se presenta como el cuerpo "natural" y, por añadidura, el cuerpo "normal" (McRuer, 2020). Desde un análisis histórico, la valoración de aquellos cuerpos que se ajustan a los criterios de utilidad, productividad y aptitud laboral surge a partir de la división social del trabajo capitalista desarrollada desde Europa a partir del siglo XVIII. Dado el carácter central que la producción de bienes y servicios poseía, y aún posee, en tales sociedades, la diversidad funcional ha sido significada como una "tragedia personal" que legitima simbólicamente una presunta inferioridad corporal y que instaura "la normalidad como modo de reconquista de la humanidad perdida" (Yarza de los Ríos, et al., 2019, p. 35). Es así como la introducción de la normalidad en el sistema social inserta la capacidad corporal obligatoria como imperativo social, en tanto que ser una persona leída como "normal" implica la posibilidad de concreción del resto de las aspiraciones sociales, como el acceso a la educación, a la salud, a un trabajo remunerado, a ser sujeto y objeto de deseo, a ser reconocido como sujeto epistémico, etc. En otras palabras, "la obligatoriedad es producida y ocultada con la apariencia de la elección, mistificando un sistema en el que, en realidad, no hay opción" (McRuer, 2006, p. 7).

Es por ello que la medición de la salud de una persona en relación a su "incapa[cidad] de realizar [las] actividades de todos los días", como figura en la encuesta que determina el valor de la "Calidad de Vida en Relación a la Salud", en los QALYs (Sociedad Española de Reumatología,

2015), correlaciona las nociones de "vida saludable" y de "vida de calidad" con la de "vida independiente". Esto renueva la demanda social de una respuesta afirmativa a la pregunta que la cultura capacitista le repite constantemente a las personas con diversidad funcional: "Sí, pero a fin de cuenta, ¿no preferirías ser más como yo?" (McRuer, 2006, p. 9). De esta forma, desear la diversidad funcional se vuelve un absurdo en una cultura que "promueve prácticas, metáforas y narrativas encaminadas a vivirla como sufrimiento y padecimiento" a partir de mandatos sociales que fabrican "la falsa idea de que los cuerpos sin discapacidad son de alguna manera perfectos, sanos y radicalmente autosuficientes o, quizá, precisamente, más válidos y, por tanto, más importantes para la sociedad" (Maldonado Ramírez, 2020, p. 53).

3.2 Injusticia estructural, inequidad y dignidad

Una vez trazada la conexión entre las categorías de DALYs y QALYs y la perspectiva estándar de la discapacidad, se pasará a describir la forma en que este punto de vista sostiene creencias falsas que, cuando son instrumentalizadas como criterios en decisiones de triaje, retroalimentan injusticias estructurales no permisibles desde un marco ético de la equidad, puesto que lesionan la dignidad y los consecuentes derechos humanos de las personas con diversidad funcional.

Como sostiene Wieseler, la perspectiva estándar iguala discapacidad con sufrimiento, dolor y/o enfermedad. Sin embargo, estas relaciones son falsas. En primer lugar, la evidencia empírica demuestra que las personas con diversidad funcional han calificado su propia calidad de vida de manera similar o apenas por debajo del promedio de la población en general (Wasserman et al., 2016; Wieseler, 2020). Para Amundson, esta negativa, por parte de múltiples bioeticistas, a reconocer la calidad de vida que manifiestan las personas con diversidad funcional, incluso cuando cuentan con un entorno no discapacitante, se explica por prejuicios modelados por estigma social e ignorancia, más que por datos empíricos (Amundson, 2005; Naciones Unidas, 2019).

En segundo lugar, la asociación de la discapacidad con el dolor y la enfermedad es contingente y depende exclusivamente de cada condición específica. Existen muchos tipos de discapacidad que no implican dolor ni presencia de ninguna enfermedad asociada (Campbell y Stramondo, 2017; Wasserman et al., 2016). Incluso en gran parte de los casos en los que ello ocurre, los tratamientos médicos en combinación con los entornos adecuados permiten un tránsito aceptable. Además, la exigencia de la perspectiva estándar de la discapacidad de vivir sin ningún tipo de dolor no es una aspiración alcanzable por ninguna persona, incluso cuando ella no transite por ninguna intervención o enfermedad dolorosa en toda su vida. Por último, quienes sostienen que la diversidad funcional es causa de sufrimiento porque impide el goce de ciertos bienes, como "apreciar un cuadro" en el caso de la ceguera, no tienen en cuenta que dichas personas pueden seguir disfrutando de otros múltiples bienes que hacen sus vidas igualmente deseables, como "apreciar una melodía" (Stramondo y Campbell, 2020). Las formas en que optamos entre qué bienes deseamos adquirir, y cuáles no, están influenciadas por múltiples factores, y acusar a la diversidad funcional como causante de sufrimiento por impedir algunos de ellos es sumamente tendencioso.

Por su parte, White y Lo identifican que algunas recomendaciones estatales y guías de profesionales sugieren excluir, sin una justificación adicional a la necesidad de establecer criterios de prioridad, a ciertos pacientes con determinadas condiciones de salud, como enfermedad renal en etapa terminal o deterioro cognitivo severo, a partir de la aplicación selectiva de criterios relacionados con su pronóstico a largo plazo o su funcionalidad (White y Lo, 2020). Si se comprende que las categorías de DALYs y QALYs no son suficientes para justificar la exclusión de ciertos tipos de pacientes de la asignación de recursos potencialmente salvadores, su utilización constituye una práctica que retroalimenta injusticias estructurales que afectan a dichos grupos sociales.

Según sostiene Holzer, a diferencia de la injusticia transaccional, la injusticia estructural se caracteriza por una explotación sistemática de un grupo social por sobre otro, que engloba factores estructurales como las barreras de acceso a la educación, la salud y la participación política o las inequidades distributivas. Para comprender mejor este fenómeno, la autora propone un patrón de probabilidad condicional que establece que, a factores y variables iguales, cuando la presencia de explotación transaccional se incrementa significativamente bajo condiciones injustas entre participantes, respecto a su presencia contrafáctica en condiciones justas, existe una injusticia estructural. La explotación transaccional mutuamente ventajosa ocurre cuando en un intercambio o transacción entre dos agentes, el agente explotador resulta inequitativamente beneficiado en detrimento del agente explotado. Bajo esta concepción, hay injusticia estructural cuando la probabilidad de que ocurra una injusticia transaccional bajo condiciones de trasfondo injustas entre participantes es significativamente mayor a la probabilidad de que ocurra bajo condiciones de trasfondo justas. Si, por el contrario, la probabilidad de ocurrencia de los casos de explotación transaccional bajo contextos injustos es similar en contextos justos, estamos ante injusticias transaccionales no sistemáticas y, por lo tanto, no se puede afirmar la presencia de injusticia estructural (Holzer, 2020).

Las injusticias estructurales han sido largamente estudiadas bajo interpretaciones marxistas en las que la injusticia ocurre en la distribución de recursos. Sin embargo, autoras como Iris Young han extendido dicha categoría para mostrar desigualdades estructurales en torno a otras cuestiones como el género y la raza (Holzer, 2020). Retomando la conceptualización de Holzer, las injusticias estructurales se producen a partir de prácticas sistemáticas que aumentan la probabilidad, para ciertos sectores identitariamente marcados, de ser objeto de injusticia transaccional. En este sentido, la injusticia estructural ejercida sobre las personas con diversidad funcional, retroalimentada por la perspectiva estándar de la discapacidad, garantiza una explotación omnipresente en sus interacciones sociales, como lo muestran diversos informes (Naciones Unidas, 2019). Así, este grupo social debe afrontar sistemáticamente una suma inequitativa de riesgos, cargas y costos evitables para acceder a los mismos derechos básicos que el resto de la población.

Según establece la Organización Panamericana de la Salud (OPS), garantizar la equidad en la salud debe ser entendido como un objetivo integral que toma en cuenta la forma en que diversos ámbitos sociales influyen en la salud de grupos sociales determinados (OPS, 2020). Como escriben sus autores, "la equidad en la salud es la ausencia de diferencias evitables o remediables entre grupos de personas definidos desde un punto de vista social, económico, demográfico o geográfico" (OPS, 2020, p. 9). Estas diferencias tienen como principal origen a las injusticias estructurales, que perpetúan desigualdades sistemáticas, tanto en la distribución de recursos, como en el acceso, permanencia y participación en las distintas instituciones que conforman una sociedad. A partir de la distinción clásica establecida por Dworkin, entre igual consideración (*equal concern*) e igual respeto (*equal respect*), se puede comprender en qué sentido la utilización de los DALYs y QALYs en decisiones de triaje reproducen injusticias estructurales no permisibles desde un marco de equidad. Para Dworkin, existen dos principios de dignidad que conforman la moralidad política: el autorrespeto y la responsabilidad. De dichos principios se derivan las obligaciones ético-políticas del Estado, y otros organismos soberanos, de tratar a las personas que caen bajo su gobierno con igual grado de importancia y preocupación por el destino de cada una, y con igual grado de respeto por el derecho de cada persona de "hacer algo de valor" con su vida (Dworkin, 2010). Es por ello que bajo el marco de la equidad dworkiniano, la dignidad se erige como el fundamento último que explica la obligación ética de una sociedad equitativa.

La forma en que la dignidad y los derechos humanos se entrelazan para justificar la obligación ética de la equidad en varias de las convenciones, declaraciones e informes de organizaciones es entendida por Gilabert desde dos interpretaciones de la dignidad: como dignidad-estatus

(*status-dignity*) y como dignidad-condición (*condition-dignity*). El primero es un valor intrínseco que fundamenta cierto tipo de trato hacia quien lo posee, equivalente al autorrespeto en Dworkin, mientras que el segundo, es un estado de cosas bajo el cual podemos afirmar que sus derechos humanos, derivados de su dignidad-estatus, están cumplidos. Tomando el marco ético de las capacidades desarrollado por Nussbaum, el autor sostiene que las personas poseen algunas de las capacidades generales que justifican su dignidad-estatus, como la evaluación, reconocimiento y actuación basadas en razones, la toma de decisiones en torno a sus planes de vida, la generación de formas alternativas de vida personal y social, la experimentación de placer y afecto, el establecimiento de relaciones cognitivas y estéticas con el mundo que las rodea, entre muchas otras. En este contexto, los derechos humanos se erigen como una obligación ética que garantiza el resguardo necesario para que dichas capacidades puedan ejercerse (Gilabert, 2015b). En el esquema argumentativo que propone Gilabert,

> 1. Las personas humanas tienen dignidad-estatus en virtud de algunas de sus características más o menos generales, tanto constantes como permanentes.
> 2. Las personas humanas tienen derechos humanos porque tienen dignidad-estatus.
> 3. Los derechos humanos son aquellos derechos cuyo cumplimiento asegura que las personas humanas disfruten de una vida digna (dignidad-condición).
> 4. Las personas humanas tienen el deber de respetar, proteger y promover el cumplimiento de esos derechos. Tales deberes pueden tener un alcance y un sitio amplios.
> 5. Para asegurar el cumplimiento de los derechos humanos, las personas humanas requieren acceso a diversas formas de poder y, por lo tanto, tienen derecho a ese acceso (Gilabert, 2015b, pp. 201-202).

En la misma línea, y en oposición a la valoración negativa del requerimiento de apoyo que encontramos en el cálculo de los DALYs y QALYs, Butler entiende que la vulnerabilidad, como circunstancia asociada a la interdependencia y la precariedad, no es un estado pasajero o alterable, sino una condición que coexiste con nuestra existencia misma, ya que nombra una manera de relacionarse con el mundo. Reconocernos vulnerables implica aceptar "nuestra dependencia fundamental no sólo de otros, [sino] también de un mundo que nos sostiene y que es sostenible" (Butler, 2017, p. 23). Así, la apertura a recibir y brindar asistencia o apoyo forma parte de las capacidades humanas que constituyen nuestra dignidad-estatus, por lo que no necesitamos ganarnos la consideración y el respeto a partir del cumplimiento de exigencias sociales como la independencia y la productividad en nuestras actividades (Extremo Ruano, 2016). La perspectiva estándar de la discapacidad tuerce la idea de dignidad, en tanto obtener apoyo se entiende como una fuente de humillación, vergüenza o baja calidad de vida, y brindarlo, como una fuente de arrogancia o culpa. Este punto de vista tiende a retroalimentar las relaciones existentes de inequidad, de injusticia estructural y de indiferencia (Gilabert, 2015a).

3.3 Figuración de crisis e inequidades preexistentes

Incluso desde aquellos sectores que comparten la postura de que la utilización de las categorías de DALYs y QALYs en decisiones de triaje no es éticamente permisible, sostienen que la urgencia de la "crisis del COVID-19" provoca la necesidad de establecer múltiples criterios de maximización de vidas salvadas sobre personas que, ante tal escenario, son igualmente valiosas y prioritarias. En este sentido, son variados los informes, guías, artículos y portales de noticias que presentan a la pandemia de COVID-19 como una etapa de crisis (Redacción LAVOZ, 2021; Rivera López et al., 2020; Savin y Guidry-Grimes, 2020; Saxena et al., 2021; Scientific Advisory Group for Emergencies, 2020; SEMICYUC, 2020; Smith-Spark y Gan, 2021; VOX Media, 2021; WA DOH, 2020; Wilkinson, 2020). Bajo esta retórica, el período atravesado por la pandemia es entendido como un escenario que exige medidas drásticas e inmediatas para paliar sus efectos dañinos. La necesidad de establecer criterios en decisiones de triaje se muestra como una exigencia práctica que puede

llegar a justificar, bajo la idea de "crisis", la utilización de categorías o valoraciones aparentemente despolitizadas que mantienen injusticias estructurales y que producen inequidades que afectan específicamente a ciertos grupos sociales que ya venían padeciendo procesos sistemáticos de violencia y exclusión. Si se tiene en cuenta que las inequidades en materia de salud que señala la OPS (2020) preceden a la situación actualmente presentada como "crisis", la desarticulación de esta categoría se muestra como particularmente pertinente.

Para comprender el funcionamiento de este mecanismo discursivo se entenderá que la figuración de la pandemia de COVID-19 como un "período de crisis" supone tres aspectos interrelacionados: la emergencia, la excepción y la urgencia. El primero se caracteriza por presentar a la crisis como una novedad, lo que tiende a desconectar la situación presente de las injusticias estructurales del pasado que produjeron su ocurrencia paulatina. La excepción exhibe a la crisis como un caso sin precedentes, lo que permite justificar medidas extraordinarias presentadas como despolitizadas y pasajeras. Finalmente, la urgencia representa al período de crisis como un fenómeno que requiere medidas inmediatas y que exige, bajo esta interpretación reduccionista, relegar las medidas estructurales, colectivas y a largo plazo a una "sala de espera". Así,

> ...presentar una problemática social como algo pasajero que puede ser recortado en el tiempo, por un lado, desconoce el arraigo de dicha problemática en el tejido social y la historia, su funcionalidad de larga data, y por el otro justifica intervenciones "de urgencia" que abren exclusas (disciplinamiento, represión, control, coerción, eugenesia pasiva) que luego no se cerrarán (Pérez, 2020).

La identificación de estas continuidades entre injusticias estructurales constantes y períodos presentados como "crisis" permite exponer aquellos factores ocultos por esta retórica. En este sentido, las inequidades que afectan de manera desigual a distintos grupos sociales en la distribución económica y la participación política pueden ser exploradas a partir de la categoría de "muerte atmosférica". Según Fanon, quien padece una muerte atmosférica percibe la vida no como un florecimiento y desarrollo personal, sino como "una lucha permanente contra una muerte omnipresente y constante que es materializada en la hambruna generalizada, el desempleo, un nivel alto de muerte en su comunidad, el complejo de inferioridad y la ausencia de esperanza para el futuro" (Fanon, 2001, p. 115). En esta misma línea, Berlant sostiene que la muerte lenta de los sectores sociales más vulnerados ocurre en el ambiente atemporal de la vida en curso, donde las desigualdades estructurales están dispersas y cuyo desarrollo implica un presente ordinario de repetición y desgaste en el cual no hay eventos específicos que determinen una temporalidad discreta. En dicho ambiente, la dialéctica entre la agencia y la estructura se manifiesta en repeticiones predecibles y prácticas espaciales conformadas por episodios que, por separado, no cambian demasiado nada (Berlant, 2007). A diferencia de la conceptualización clásica de la muerte en contraste con la vida, y de la crisis en contraste con el desarrollo, las nociones de "muerte lenta" y de "muerte atmosférica" plantean que la muerte y la reproducción de la vida ordinaria son coextensivas, y que los períodos presentados como "crisis" esconden sus profundas conexiones con las figuraciones simbólicas del "desarrollo".

A partir de esta caracterización, es posible conectar la llamada "crisis del COVID-19" con aquellas condiciones que afectan de manera desigual a ciertos grupos sociales y que han generado, al menos en parte, los dilemas bioéticos del presente, como el desfinanciamiento del sistema de salud público, la precarización laboral y el incremento del trabajo informal, la suba de impuestos y del transporte, la exclusión del acceso, permanencia y participación en las instituciones sociales y los espacios de decisión, la monopolización del mercado de salud privado, entre muchas otras (OPS, 2020). La "emergencia" de la "crisis", entonces, se presenta como tal cuando la violencia y exclusión superan el umbral de lo socialmente permitido, es decir, cuando afectan a aquellos

individuos que “no debería”. Sin embargo, antes y después de la “crisis”, un enorme porcentaje de la población continúa expuesto a los ambientes atemporales de la muerte lenta (Pérez, 2020).

Así, cuando este tipo de violencia discreta (Valverde Gefaell, 2015), que es ejercida a partir de procesos de muerte lenta que mantienen a grupos enormes de la población en condiciones de flexibilización y hasta exclusión de sus derechos humanos básicos, alcanza a sujetos socialmente mejor posicionados, la situación es presentada como un estado de emergencia que requiere de medidas excepcionales, generalmente avocadas a “recuperar la economía” o a “combatir un enemigo común” (AIDS Healthcare Foundation, 2021; Naciones Unidas, 2021), lo que pretende igualar los actores sociales y, en consecuencia, hacerlos igualmente responsables. Para Valim, los estados de excepción permiten justificar políticas anti-populares que subordinan la política a la economía (Valim, 2018), por lo que no es casual que, por ejemplo, las grandes industrias farmacéuticas, en complicidad con los estados nacionales, se nieguen a liberar las patentes de los tratamientos y vacunas contra el COVID-19, a pesar de las 3.7 millones de personas ya fallecidas (Médicos Sin Fronteras, 2021). Las inequidades geopolíticas actuales en el reparto de los recursos médicos son una muestra más de las continuas inequidades socio-económicas que las preceden.

En este sentido, sostener desde una retórica de crisis, que todas las vidas requieren de igual prioridad, pretendiendo que las decisiones en salud no estén influidas por problemas de injusticia estructural e inequidad, puede llegar a ser una trampa. Estos discursos, que intentan igualar a todas las personas para “combatir un enemigo común”, en realidad podrían estar obturando medidas integrales, colectivas y a largo plazo que permitan remediar o evitar el mantenimiento de las inequidades preexistentes. Según los “Objetivos de Desarrollo Sustentable” de la Organización de las Naciones Unidas, los sectores de la población más damnificados durante la pandemia de COVID-19 continúan siendo los mismos que en períodos anteriores: las personas mayores, las personas con discapacidad, los/as niños/as, las mujeres y las personas migrantes y refugiadas (Naciones Unidas, 2020). Es por ello que destinar mayores recursos en sectores que histórica y estructuralmente han sido vulnerados no implicaría oponerse a establecer un modelo de triaje, sino que sería una decisión ético-política complementaria. Aunque ésta no maximice la cantidad de vidas salvadas en lo inmediato, como recomienda la mayoría de las guías aquí abordadas, podría erigirse como un compromiso con los valores éticos de justicia y equidad en el nivel apropiado, es decir, estructural, en lugar de priorizar únicamente el nivel individual, como lo sugiere la retórica de la crisis. Las medidas comprometidas con la esfera estructural apuntan a conseguir, en el mediano y largo plazo, una maximización de vidas salvadas que alcance a un mayor número de sujetos en una mayor complejidad de sus relaciones sociales, en comparación con políticas de “salvación” de sujetos individuales sometidos a triaje, que son necesarias, pero no suficientes para el cumplimiento de estos objetivos.

4. Conclusiones

Como se muestra en este trabajo, el uso de las categorías de DALYs y QALYs como criterios para dirimir en torno a pacientes con COVID-19 suele presentarse como una respuesta adecuada a la urgencia de la crisis sanitaria. Sin embargo, bajo el análisis expuesto, estas categorías, por un lado, están implícitamente constituidas por prejuicios identitarios negativos comprendidos bajo la perspectiva estándar de la discapacidad. Por otro lado, son usadas como criterios en decisiones de triaje sin ser sometidas a un análisis de las condiciones de inequidad estructural que las preceden. Teniendo en cuenta la influencia de la perspectiva estándar de la discapacidad en una gran variedad de prácticas importantes de la vida contemporánea, se comprende que produce efectos performativos tanto en las personas que son negativamente categorizadas, como en aquellas con las cuales interaccionan socialmente. A través de la naturalización y normalización de los estereotipos, esto que genera un imperativo social llamado “capacidad corporal obligatoria”. Además, la perspectiva estándar de la discapacidad es falaz por al menos tres razones: carece de

evidencia empírica, sus conexiones con el dolor y la enfermedad son contingentes y, en muchos casos, evitables o remediables, y su exigencia de disponibilidad del goce de todos los bienes es sumamente demandante y tendenciosa.

La aplicación de los DALYs y QALYs como criterios en decisiones de triaje no es éticamente permisible. Esto se evidencia a partir del concepto de injusticia estructural, entendida como una explotación sistemática sobre un grupo social determinado. Cuando la perspectiva estándar de la discapacidad sirve como justificación oculta para excluir del acceso a recursos sanitarios a las personas con diversidad funcional, se retroalimentan injusticias estructurales que reiteran y sistematizan instancias de explotación dirigidas hacia dicho grupo social. Por su parte, el marco de la equidad permite identificar que dichas injusticias son remediables o evitables y que, cuando se producen, incumplen el deber ético de respetar, proteger y promover los derechos humanos que se basan en la dignidad-estatus de las personas. Por último, un examen de la retórica de la pandemia de COVID-19 figurada como "crisis" logra desocultar aquellas injusticias estructurales que producen inequidad y que son condición necesaria de los dilemas bioéticos del presente. A partir de este discurso, se legitiman medidas de emergencia, excepción y urgencia que simulan la igualación de todas las personas con el fin de "combatir un enemigo común", pero que en realidad obturan formas alternativas de pensar en políticas integrales, colectivas y a largo plazo.

Es por ello que estimo que, para desarrollar medidas que superen la inmediatez de estos planteos recurrentes, será fundamental tener en cuenta la capacidad performativa y normativa de las decisiones en bioética, y su impacto en las estructuras sociales que producen desigualdades injustas. Además, las personas perjudicadas podrán reivindicar sus derechos y reforzar las resistencias colectivas que ya vienen oponiendo a estas inequidades únicamente en tanto dejen de ser excluidas de los espacios de participación política y de decisión institucional. Solo teniendo en cuenta estas conexiones inescindibles, considero posible hacer frente al desafío del trabajo simultáneo en el que las respuestas a los problemas urgentes no impidan una transformación social profunda.

REFERENCIAS

AIDS Healthcare Foundation. (2021). Es hora de declararle la guerra al COVID-19. *Business Wire, Comunicados de Prensa.* https://bwnews.pr/3eNpHS2

Alvis, N. y Valenzuela, M. T. (2010). Los QALYs y DALYs como indicadores sintéticos de salud. *Revista Médica de Chile*, *138*(2), 83-87. https://doi.org/10.4067/S0034-98872010001000005

Amundson, R. (2005). Disability, ideology, and quality of life. En D. Wasserman, J. Bickenbach, y R. Wachbroit (Eds.) *Quality of life and human difference: Genetic testing, health care, and disability*. (pp. 101-124). Cambridge University Press.

Amundson, R. (2010). Quality of Life, Disability, and Hedonic Psychology. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, *40*(4), 374-392. https://doi.org/10.1111/j.1468-5914.2010.00437.x

Arnau Ripollés, S. (2014). ¡Dis-capacidad "a la carta"! Wannabes. ¿Una cuestión Bioética? En F. J. León Correa, D. León Rábago, y V. E. Navarrete Cruz (Coords.) *Bioética para la toma de decisiones Parte I.* (pp. 457-483). Federación Latinoamericana de Instituciones de Bioética (FELAIBE).

Augustovski, F., Colantonio, L. D., Galante, J., Bardach, A., Caporale, J. E., Zárate, V., Chuang, L. H., Pichon Riviere, A., y Kind, P. (2017). Measuring the Benefits of Healthcare: DALYs and QALYs – Does the Choice of Measure Matter? A Case Study of Two Preventive Interventions. *International Journal of Health Policy and Management*, *6*(x), 1–17. https://doi.org/10.15171/ijhpm.2017.47

Berlant, L. (2007). Slow Death (Sovereignty, Obesity, Lateral Agency). *Chicago Journals: Critical Inquiry*, *33*(4), 754-780. https://doi.org/10.1086/521568

Borruel, M. A. (2010). *Estudio de carga de enfermedades. Argentina.* Ministerio de Salud de la República Argentina.

Burdiles Pinto, P. y Ortiz Pommier, A. (2021). El triaje en pandemia: fundamentos éticos para la asignación de recursos de soporte vital avanzado en escenarios de escasez. *Revista Médica Clínica Las Condes*, *32*(1), 61-74. https://doi.org/10.1016/j.rmclc.2020.12.004

Butler, J. (1998). Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista. *Debate feminista*, *18*, 296-314. https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.1998.18.526

Butler, J. (2007). *El género en disputa*. Paidós.

Campbell, F. K. (2001). Inciting Legal Fictions: 'Disability's' date with Ontology and the Ableist Body of Law. *Griffith Law Review*, *10*(1), 42-62. http://hdl.handle.net/10072/3714

Campbell, F. K. (2008). Refusing Able(ness): A Preliminary Conversation about Ableism. *M/C Journal*, *11*(3). https://doi.org/10.5204/mcj.46

Campbell, S. M. y Stramondo, J. A. (2017). The Complicated Relationship of Disability and Well-Being. *Kennedy Institute of Ethics Journal*, *27*, 151-184. https://doi.org/10.1353/ken.2017.0014

Canguilhem, G. (1971). *Lo normal y lo patológico*. Siglo XXI.

Coca Vila, I. (2021). Triaje y colisión de deberes jurídico-penal. Una crítica al giro utilitarista. *InDret Penal. Revista para el análisis del Derecho*, *1*, 166-202. https://doi.org/10.31009/InDret.2021.i1.06

Disability Rights Washington (2020). *RE: Complaint of Disability Rights Washington, Self Advocates in Leadership, The Arc of the United States, and Ivanova Smith Against the Washington State Department of Health (WA DOH), the Northwest Healthcare Response Network (NHRN) and the University of Washington Medical Center (UWMC)* [Carta en línea]. https://bit.ly/3eNpNZU

Dworkin, R. (2010). Keynote address. Justice for hedgehogs. *Boston University Law Review*, *90*, 469-477. https://bit.ly/3wuaRqc

Emanuel, E. J., Persad, G., Upshur, R., Thome, B., Parker, M., Glickman, A., Zhang, C., Boyle, C., Smith, M., Phillips, J. P. (2020). Fair Allocation of Scarce Medical Resources in the Time of Covid-19. *The New England Journal of Medicine*, *382*(21), 2049-2055. https://doi.org/10.1056/NEJMsb2005114

Extremo Ruano, A. G. (2016). *Las fronteras de la justicia: de Rawls a Sen. Un análisis de la teoría de las capacidades*. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Valladolid. https://bit.ly/3hpeSaw

Fanon, F. (2001). *L'an V de la révolution algérienne*. La Découverte.

Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas.* Akal.

Fausto-Sterling, A. (2006). *Cuerpos sexuados. La política de género y la construcción de la sexualidad.* Melusina.

Fernández Romero, F. (2018). El activismo de las personas con discapacidad en torno al espacio urbano en Argentina. *X Jornadas de Sociología de la Universidad Nacional de la Plata*. https://bit.ly/3hmQrdS

Foucault, M. (2001). *Los anormales*. Fondo de Cultura Económica.

Foucault, M. (2008). *El nacimiento de la clínica*. Siglo XXI.

Fricker, M. (2007). *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford University Press.

Fritsch, K. (2016). Cripping Neoliberal Futurity: Marking the Elsewhere and Elsewhen of Desiring Otherwise. *Feral Feminisms*, *5*, 11–26. https://bit.ly/3tM8fSf

Gilabert, P. (2015a). The Socialist Principle "From Each According To Their Abilities, To Each According To Their Needs". *Journal of Social Philosophy*, *46*, 197-225. https://doi.org/10.1111/josp.12096

Gilabert, P. (2015b). Human Rights, Human Dignity, and Power. En R. Cruft, M. Liao, y M. Renzo (Eds.) *Philosophical Foundations of Human Rights.* (pp. 196-213). Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199688623.003.0011

Holzer, F. (2020). Bridging Exploitation and Structural Injustice. *Revista Latinoamericana de Filosofía Política. Centro de investigaciones filosóficas*, *9*(3), 42-67. https://bit.ly/3w6Lha6

Kafer, A. (2013). *Feminist, Queer, Crip*. Indiana University Press.

Lee, J. Y., Ock, M., Jo, M., Son, W., Lee, H., Kim, S., Kim, H. J. y Lee, J. L. (2017). Estimating utility weights and quality-adjusted life year loss for colorectal cancer-related health states in Korea. *Scientific Reports*, *7*, 1-9. https://doi.org/10.1038/s41598-017-06004-6

Maldonado Ramírez, J. (2020). Sentir la discapacidad en tiempos neoliberales: optimismo cruel y fracaso. *Revista Nómadas*, *52*, 44-59. https://doi.org/10.30578/nomadas.n52a3

Mathers C. D., Lopez A. D., y Murray C. J. L. (2006). The Burden of Disease and Mortality by Condition: Data, Methods, and Results for 2001. En A. D. Lopez, C. D. Mathers, M. Ezzati, D. T. Jamison, y C. J. L. Murray (Eds.) *Global Burden of Disease and Risk Factors*. (pp. 45-93). The International Bank for Reconstruction and Development / The World Bank.

McRuer, R. (2006). *Crip Theory. Cultural Signs of Queerness and Disability*. New York University Press.

McRuer, R. (2020). Capacidad corporal obligatoria y existencia discapacitada *queer*. *Papeles del CEIC*, *2*, 1-12. https://doi.org/10.1387/pceic.21903

Millum, J. (2019). Putting a Number on the Harm of Death. En E. Gamlund, y C. Tollef Solberg (Eds.) *Saving People from the Harm of Death*. (pp. 61-75). Oxford University Press.

Ministerio de Sanidad, Servicios Sociales e Igualdad (2014) *Encuesta Nacional de Salud. España 2011/12. Calidad de vida relacionada con la salud en adultos: EQ-5D-5L. Serie Informes monográficos nº 3*. MSSSI de España. https://bit.ly/3cHEDjb

Mogensen, A. (2019). Justifying and modeling acquisition of life potential for DALYs. En E. Gamlund, y C. Tollef Solberg (Eds.) *Saving People from the Harm of Death*. (pp. 48-60). Oxford University Press.

Moya Santander, L. (2018). Repolitizar lo cotidiano: cuerpos diverso-funcionales en los transfeminismos. *Blog Laboratorio de Aragón [Gobierno] Abierto*. https://bit.ly/3uT7lVy

Murray, C. J. (1994). Quantifying the burden of disease: the technical basis for disability-adjusted life years. *Bulletin of the World Health Organization*, *72*(3), 429–445. https://bit.ly/3vjGvoP

Organización de Naciones Unidas. (2019). *A/HRC/43/41. Derechos de las personas con discapacidad. Informe de la Relatora Especial sobre los derechos de las personas con discapacidad*. Promoción y protección de todos los derechos humanos, civiles, políticos, económicos, sociales y culturales, incluido el derecho al desarrollo. Consejo de Derechos Humanos. 43er período de sesiones. https://bit.ly/3bm1CQf

Organización de Naciones Unidas. (2020). *Informe de los Objetivos de Desarrollo Sostenible*. División estadística de las Naciones Unidas. https://bit.ly/3hpGZGx

Organización de Naciones Unidas. (2021). Una recuperación económica a dos velocidades traerá más desigualdad, alerta el Fondo Monetario Internacional. *Noticias ONU*. https://bit.ly/3eIRJxY

Organización Panamericana de la Salud. (2020). *Evaluación de la Política de Equidad en la Salud en la Región de las Américas*. Ediciones OPS.

Ortiz Amezquita, E. A. y Plata Castillo, L. (2011). Análisis de la utilidad de los años de vida ajustados a calidad en la toma de decisiones costo-efectivas. *Revista CES Salud Pública, 2*(2), 218-226. https://doi.org/10.21615/2001

Palacios, A. y Romañach, J. (2008). El Modelo de la Diversidad: una nueva visión de la bioética desde la perspectiva de las personas con diversidad funcional (discapacidad). *Intersticios: Revista sociológica de pensamiento crítico*, *2*(2), 37-47. https://bit.ly/3og1gje

Pérez, M. (2020). La crisis de lo corriente y lo corriente como crisis. *Blog Caja Negra Editora*. https://bit.ly/3eLQnmj

Radi, B. (2019) Políticas trans y acciones afirmativas en los ámbitos universitarios. Conversaciones necesarias para deshacer el cisexismo. *Aletheia*, *10*(19), e-026. https://doi.org/10.24215/18533701e026

Redacción LAVOZ (2021). Webinar abierto sobre los trabajadores de la economía informal en la crisis del Covid-19. *La Voz, portal de noticias.* https://bit.ly/3fdlPsy

Rivera López, E., Abal, F., Rekers, R., Holzer, F., Melamed, I., Salmún, D., Belli, L., Terlizzi, S., Alegre, M., Bianchini, A. y Mastroleo, I. (2020). Propuesta para la elaboración de un protocolo de triaje en el contexto de la pandemia de COVID-19. *Revista de Bioética y Derecho*, *50*, 37-61. https://doi.org/10.1344/rbd2020.50.31816

Savin, K., y Guidry-Grimes, L. (2020). Confronting Disability Discrimination During the Pandemic. *The Hastings Center*. https://bit.ly/3fjzBd3

Saxena, A., Bouvier P. A., Shamsi-Gooshki E., Köhler, J., y Schwartz, L. J. (2021). WHO guidance on ethics in outbreaks and the COVID-19 pandemic: a critical appraisal. *Journal of Medical Ethics*, *2021*. https://doi.org/10.1136/medethics-2020-106959

Scientific Advisory Group for Emergencies (2020) DHSC/ONS/GAD/HO: Direct and indirect impacts of COVID-19 on excess deaths and morbidity, 15 July 2020. *SAGE Collection.* https://bit.ly/3bniG8f

Shakespeare, T. (2006). *Disability Rights and Wrongs*. Routledge.

Smith, J. W. (2020). Coronavirus: Triage if Necessary, Health-Care Rationing, Never. *The American Spectator.* https://bit.ly/3eM1Ge3

Smith-Spark, L., y Gan, N. (2021). El mundo está en el peor momento de la crisis por covid-19. No tenía que ser así. *CNN Español, portal de noticias.* https://cnn.it/2RVqYgJ

Sociedad Española de Medicina Intensiva, Crítica y Unidades Coronarias. (2020). *Recomendaciones éticas para la toma de decisiones en la situación excepcional de crisis por pandemia COVID-19 en las unidades de cuidados intensivos. (SEMICYUC).* SEMICYUC Prensa. https://bit.ly/3w4fKoZ

Sociedad Española de Reumatología. (2015). *EQ-5D. Cuestionario de Salud. Versión en español para US*. Fundación SER. https://bit.ly/33Fy6Rj

Stramondo, J. (2020). Disability and the Damaging Master Narrative of an Open Future. *Hastings Center Report: ¿For "All of Us"? On the Weight of Genomic Knowledge*, *50*(3), S30–S36. https://doi.org/10.1002/hast.1153

Stramondo, J. A., y Campbell, S. M. (2020). Causing Disability, Causing Non-Disability: What's the Moral Difference? En A. Cureton, y D. Wasserman (Eds.) *The Oxford Handbook of Philosophy and Disability*. (pp. 1-27). Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780190622879.013.15

Thierer, J. (2019). ¿Qué son los estudios de Economía de la Salud? Parte 1. *Comunicaciones. Sociedad Argentina de Cardiología*. https://bit.ly/3bq6W5g

Valim, R. (2018). Estado de excepción. La forma jurídica del neoliberalismo. *Derechos En Acción*, *7*(7). https://doi.org/10.24215/25251678e167

Valverde Gefaell, C. (2015). *De la necropolítica liberal a la empatía radical. Violencia discreta, cuerpos excluidos y repolitización*. Icaria.

VOX Media. (2021). Coronavirus, explained. *VOX Media, portal de noticias.* https://bit.ly/3ylEjzY

Washington State Department of Health and the Northwest Healthcare Response Network. (2020). *Scarce resource management & crisis standards of care, Apr 10.* Washington State Department of Health Website. https://bit.ly/2Rm62j7

Wasserman, D., Asch, A., Blustein, J., y Putnam, D. (2016). Disability: Health, Well-Being, and Personal Relationships. En E. N. Zalta (Ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. https://stanford.io/3bqQ3HD

White, D. B., y Lo, B. (2020). A Framework for Rationing Ventilators and Critical Care Beds During the COVID-19 Pandemic. *JAMA*, *323*(18), 1773–1774. https://doi.org/10.1001/jama.2020.5046

Wieseler, C. (2020). Epistemic Oppression and Ableism in Bioethics. *Hypatia*, *35*(4), 714-732. https://doi.org/10.1017/hyp.2020.38

Wilkinson, D. (2020). ICU triage in an impending crisis: uncertainty, pre-emption and preparation. *Journal of Medical Ethics*, *46*, 287-288. https://doi.org/10.1136/medethics-2020-106226

Wolbring, G. (2008). The Politics of Ableism. *Development*, *51*, 252–258. https://doi.org/10.1057/dev.2008.17

World Health Organization. (2008). *Global Burden of Disease 2004 Update.* World Health Organization Press.

Yarza de los Ríos, A., Angelino, A., Ferrante, C., Almeida, M. E., y Míguez Passada, M. N. (2019). Ideología de la normalidad: un concepto clave para comprender la discapacidad desde América Latina. En A. Yarza de los Ríos, L. Mercedes Sosa, y B. Pérez Ramírez (coords.) *Estudios críticos en discapacidad: una polifonía desde América Latina*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).

AUTOR

Lautaro Leani. Profesor de Enseñanza Media y Superior en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Integrante del Grupo de Investigación en Filosofía Aplicada y Políticas Queer (UBA/FILOCyT/SADAF). Fue Becario Estímulo UBACyT por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

Conflicto de intereses

El autor declara que no existe conflicto de interés posible.

Financiamiento

No existió asistencia financiera de partes externas al presente artículo.

Agradecimientos

Este trabajo no hubiese sido posible sin los comentarios, sugerencias y correcciones de Moira Pérez e Ignacio Mastroleo. Asimismo, agradezco profundamente los intercambios enriquecedores generados en el Grupo de Investigación en Filosofía Aplicada y Políticas Queer.



https://doi.org/10.46652/resistances.v2i3.47
Dossier Section | Peer Reviewed |
ISSN 2737-6222 | Vol. 2 Issue 3, 2021, e21047
Quito, Ecuador
Submitted: 07 March 2021
Accepted: 25 June 2021
Published online: 19 July 2021

Identidad y derechos: los límites en la demanda y legislación de la Ley para la Interrupción Voluntaria del Embarazo

Identity and rights: the limits in the demand and legislation of the Law on the Voluntary Interruption of Pregnancy

Luciana Wisky
Universidad de Buenos Aires - Argentina
Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina
lucianawisky@gmail.com

Constanza Pagani
Universidad de Buenos Aires - Argentina
Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina
maconstanzapagani@gmail.com

RESUMEN

En diciembre del 2020, en medio de la emergencia sanitaria producto del COVID-19, la Ley No 27.610 que garantiza el derecho a decidir y acceder a la interrupción voluntaria del embarazo hasta la semana catorce (inclusive) del proceso gestacional, fue sancionada en Argentina. Desde una posición a favor de la legalización del aborto, el presente artículo tiene como objetivo señalar los limites enunciativos y argumentativos presentes en la demanda y en la letra de la Ley. Con este fin utilizamos la metodología propia de un artículo teórico, tomando como antecedente fundamental el trabajo de Blas Radi inscribiendo este artículo en el paradigma de la Justicia Reproductiva. Este marco junto con otros aportes teóricos nos permite analizar los límites teóricos y prácticos del derecho al aborto que se expresan en los lemas y argumentos esgrimidos durante el debate como en el texto de la Ley. Mediante este análisis sugerimos que la legalización del aborto per se no produce la reorganización del orden social necesaria para garantizar que todas las personas con capacidad de gestar accedan al derecho reconocido a nivel formal. Por ello, concluimos que, a pesar del reconocimiento del derecho a la Interrupción Voluntaria del Embarazo, las personas con capacidad de gestar en condiciones de desigualdad pueden fácilmente quedar eclipsadas por las soleadas formulaciones de un “progreso” que en los hechos sólo defiende y garantiza la libertad e igualdad de algunas personas.

Palabras claves: Aborto; Salud; Género; Interseccionalidad; Justicia reproductiva

ABSTRACT

In December 2020, in the midst of the health emergency resulting from COVID-19, Law No. 27,610, which guarantees the right to decide and access to voluntary termination of pregnancy up to the fourteenth week (inclusive) of the gestational process, was enacted in Argentina. From a position in favor of the legalization of abortion, this article aims to point out the enunciative and argumentative limits present in the demand and in the letter of the Law. To this end, we use the methodology of a theoretical article, taking as a fundamental antecedent the work of Blas Radi, placing this article in the paradigm of Reproductive Justice. This framework, together with other theoretical contributions, allows us to analyze the theoretical and practical limits of the right to abortion as expressed in the slogans and arguments put forward during the debate and in the text of the Law. Through this analysis we suggest that the legalization of abortion per se does not produce the reorganization of the social order necessary to guarantee that all persons with the capacity to bear children have access to the formally recognized right. Therefore, we conclude that, despite the recognition of the right to the Voluntary Interruption of Pregnancy, people with the capacity to bear children under unequal conditions can easily be eclipsed by the sunny formulations of a “progress” that in fact only defends and guarantees the freedom and equality of some.

Keywords: Abortion; Health; Gender; Intersectionality; Reproductive justice.







1. Introducción

En junio del 2018 se inició la primera sesión parlamentaria en Argentina para debatir la Ley de Interrupción Voluntaria del Embarazo (IVE). El debate parlamentario, duró aproximadamente cuatro meses y dio lugar a más de ochocientas exposiciones en las cuales se esgrimieron argumentos a favor y en contra del proyecto de ley. Finalmente, fue rechazado en la cámara de Senadores por una diferencia de siete votos. En diciembre del 2020, en medio de la emergencia sanitaria producto del COVID-19, la Ley No 27.610 que garantiza el derecho a decidir y acceder a la interrupción voluntaria del embarazo hasta la semana catorce (inclusive) del proceso gestacional, fue sancionada.

Para un considerable sector de la sociedad que trabajó y se movilizó arduamente para la sanción de la Ley, su legalización representa una "batalla ganada" que alcanza la dimensión de un hito histórico que carga con la potencia de generar un cambio radical. Sin embargo, desde una posición a favor de la legalización del aborto, en el presente escrito sostenemos que, tal como ha sucedido en otros reclamos legislativos, el enfoque privilegiado para abordar, tratar y sancionar su legalización presentó ciertas limitaciones teóricas y prácticas que a nuestro juicio deben ser atendidas. Por esta razón, nos proponemos demostrar en qué sentido la respuesta legislativa es insuficiente o incluso problemática para algunos sectores de la sociedad

Este trabajo es producto de nuestro compromiso con el paradigma de la Justicia Reproductiva tal como lo ha recuperado Blas Radi en "Reproductive injustice, trans rights, and eugenics" (2020). Desde esta perspectiva, el activismo por el derecho al aborto se inscribe dentro del movimiento político por los derechos reproductivos y la justicia social. Según Loretta Ross y Rickie Solinger:

La definición de justicia reproductiva va más allá del debate sobre la elección y la vida, y tiene tres principios primarios: (1) el derecho a no tener un hijo; (2) el derecho a tener un hijo; y (3) el derecho a tener hijos en un entorno seguro y saludable. Además, la justicia reproductiva exige la autonomía sexual y la libertad de género para todo ser humano (2017, p. 9)

Uno de los aspectos centrales de la Justicia Reproductiva es que define sus objetivos y despliega sus estrategias desde una perspectiva interseccional. Este enfoque permite considerar los distintos niveles de injusticia social y las complejas redes de pertenencia que atraviesan a los sujetos y a las prácticas sociales e instituciones (Radi 2020; Perez, en prensa). De esta manera, la interseccionalidad exige complejizar la comprensión del fenómeno y abandonar las estrategias que, desde análisis sesgados, asocian determinados problemas a determinadas identidades.

Partiendo de los compromisos teóricos y políticos enunciados, nuestro análisis crítico se desarrolla en tres direcciones. En el primer apartado, abordamos los límites y problemas derivados de la lógica identitaria que enmarcó la demanda y legislación de la IVE como un asunto de mujeres. En el segundo apartado, desde el enfoque conceptual ofrecido por Kate Bornstein, damos cuenta de las complejas relaciones de poder que se entretejen alrededor del género y la identidad. Analizamos cómo el encuadre categorial identificable en la demanda del aborto y en la Ley reproduce desigualdades en nombre de la justicia de género. En el tercer apartado, ofrecemos un análisis crítico de la defensa de la (IVE) como un derecho individual. Partimos del lema "Mi cuerpo, mi decisión" para analizar los argumentos y problemas que se encadenan a este enunciado y la demanda que expresa.

La presentación del escrito en tres apartados diferenciados responde a la intención de abordar distintas dimensiones problemáticas del fenómeno analizado. Nuestro objetivo es dar cuenta de la especificidad de cada uno de los ejes críticos, pero, así mismo, demostrar su interrelación. Si bien enfocamos nuestro análisis en la demanda y sanción de la legalización del aborto en Argentina,

consideramos que las herramientas analíticas aplicadas son extensivas a otras geografías como también al reclamo de otros derechos.

1.1 Aclaraciones preliminares

Antes de adentrarnos en los apartados mencionados, aclaramos que reconocemos que nuestra propuesta es una crítica a una ley que desde muchos sectores ha sido muy esperada y festejada. Sabemos también del trabajo y el esfuerzo involucrado en su sanción y no es nuestra intención desconocerlo o minimizarlo con nuestro análisis. Sin embargo, consideramos que sería contraproducente que las expectativas, las esperanzas y el trabajo volcado en torno a la legalización del aborto obstaculicen o debiliten el compromiso de realizar abordajes críticos del asunto.

Previo a la aprobación de la ley, la militancia y presión social dividió a la sociedad en dos grandes bandos "a favor" o "en contra" de la legalización del aborto, con sus respectivas insignias verdes y celestes. La intención generalizada de consolidar un "frente común" con el fin de lograr la sanción de la ley y así "saldar una deuda histórica" soslayó algunas de las reflexiones críticas en torno a la conceptualización y abordaje del tema.

La resistencia a profundizar en ciertos núcleos problemáticos en pos del priorizar el consenso no es exclusividad del caso de la legalización del aborto en Argentina. En efecto, tal como sostienen Wendy Brown y Janet Halley, el legalismo por los derechos suele presentar una estructura adversa construida bajo la lógica de "todo o nada" y por ende, "ninguna de las partes puede arriesgarse a matizar, a disentir internamente o a diferenciar sus posiciones a lo largo de un continuum" (2002, p. 22). La consecuencia directa de esta dinámica en reiteradas oportunidades se traduce como "una forma de silenciamiento interno de los electores de cada bando" donde la "solidaridad y el frente unido" se vuelven obligaciones (Brown y Halley, 2002, p. 22).

Bajo esta lógica, la disputa política en torno al aborto se sintetizó en la aprobación o el rechazo de su legalización. Sin embargo, tal como plantea Blas Radi, aunque para muchxs y muchas puede haber pasado desapercibido "el debate parlamentario (...) dio lugar a discusiones sobre quiénes son los sujetos con capacidad de gestar, quiénes son los sujetos de derecho y quiénes los aliados" (Radi, 2020, p.4 01). En otras palabras, en cada una de las exposiciones de quienes participaron del debate, de manera más o menos evidente se delinearon y delimitaron cuestiones que desbordan la lógica binaria de estar a favor o en contra de la legalización del aborto. Múltiples dimensiones que conforman la complejidad del problema fueron ignoradas. Sostenemos que ahondar en el análisis de estas dimensiones habilita identificar con mayores niveles de precisión los distintos aspectos involucrados en el debate, y por ende permite discernir si las soluciones propuestas son coherentes con los objetivos que se pretenden alcanzar o si, de manera paradojal, reproducen los problemas que se busca disminuir o erradicar.

Entendemos este trabajo como una posibilidad de hacer eco de distintos análisis críticos que, mediante la identificación y el señalamiento de aspectos problemáticos, impulsan a imaginar nuevas posibilidades políticas que, entre otros efectos, pueden orientar determinados desplazamientos en el sistema de salud.

2. Políticas de la identidad: un arma de doble filo

Las leyes cumplen un rol fundamental en la producción y legitimación de un orden social. Partiendo de esta premisa, el siguiente análisis teórico-crítico tiene como fin dar cuenta de las operaciones discursivas que cristalizan una serie de posiciones morales y sociales dominantes en la demanda y la legislación del aborto.

Tanto en Argentina como en otras latitudes, se tendió a resaltar el aborto como un asunto que afecta de manera específica a las mujeres. En este sentido, la demanda por el aborto se organizó en torno a esta identidad ubicándola como el sujeto político por excelencia. En otras palabras, se privilegió una lógica de política identitaria que ubicó a "las mujeres" (cis) (en contraposición a "los varones" [cis]) como aquellas personas a quienes se les ha negado históricamente el derecho a decidir sobre su propio cuerpo.

Como han señalado diversos especialistas, enmarcar los reclamos desde la perspectiva de una identidad puede ser un arma de doble filo ya que, por un lado, permite afirmar determinadas pertenencias y así favorecer movilizaciones, pero por el otro, acarrea costos políticos en tanto se reinscriben y reproducen regulaciones en torno a una identidad (Hall, 2003; Brown y Halley, 2002). Es por esta razón, que nos preguntarnos ¿Qué efectos regulatorios tiene enmarcar la problemática del acceso al aborto como un asunto de "mujeres"? y ¿Cuáles son los límites que impone esta operación discursiva?

En primer lugar, recurrir a la identidad "mujer/es" como base de un reclamo conlleva el riesgo colateral de reforzar estereotipos de género, ya que apelar a la designación "mujer" implica la reproducción de una serie de nociones que han sido fuente histórica de opresión. En palabras de Wendy Brown:

Tener un derecho *en tanto* mujer no implica estar libre de ser designada y subordinada por el género. Si bien esto puede suponer cierta protección frente a las características más paralizantes de esa designación; este derecho reinscribe esa designación al mismo tiempo que nos protege, y, por lo tanto, habilita nuestra regulación ulterior a través de esa misma designación (2000/ 2020, p. 3).

Siguiendo este análisis, enmarcar la problemática como un asunto de "mujeres" implica de manera paradójica apelar a la asociación mujer-madre, en tanto se liga la identidad mujer/es con prácticas reproductivas sin problematizar los complejos procesos involucrados en la constitución de esa subjetividad, ni analizar el rol que cumplen los regímenes jurídicos en ellos. Sobre esta paradoja, Radi ha sostenido que, si bien el lema feminista reivindica que "mujer no es sinónimo de madre", "dada la dependencia ontológica del feminismo con la noción de diferencia sexual, a menudo parece que para tener hijxs- y/o negarse a hacerlo- hay que necesariamente ser una mujer" (2020, p. 400).

Una adhesión estricta a la asociación aborto-mujeres (con su contracara mujeres-madres) posibilitó de este modo el sostenimiento de una noción cis heteronormativa del género y la reproducción. Si bien para muchas personas el binomio "aborto - mujeres (cis)" representa una derivación lógica consistente, la misma, como señala Radi, responde a la existencia de "imaginarios colectivos sobre la reproducción" que "se rigen por una serie de mitos sobre el género, sus roles, deseos y cuerpos" (2020, p. 399). Esta mitología que presenta a la reproducción y el proceso gestacional como exclusivo de "las mujeres" se sostiene fundamentalmente en la articulación de tres premisas que prescriben: la existencia de dos sexos (macho y hembra), la correspondencia unívoca de los mismos con dos géneros - varón y mujer- y la existencia de un deseo cruzado, es decir heterosexual.

El enfoque derivado de estas premisas consolida un marco sesgado que empuja a los márgenes de la inteligibilidad a todas aquellas personas cuya existencia no se deriva de esta lógica. Pese al carácter deficiente de este marco, de manera constante se ponen en marcha un serie de operatorias concretas para reproducirlo y perpetuarlo. Una de estas operatorias consiste en sostener que las personas que no son cis, endosex y heterosexuales son meras excepciones a la

regla. De esta manera, bajo el pretexto de que “sólo representan una minoría”, se alude que no es necesario modificar marcos interpretativos que funcionan para “la mayoría”, ya que con tomar una serie de medidas específicas sería suficiente.

En este sentido, el concepto de cisexismo desplegado como una categoría analítica, funciona como un recurso interpretativo que da cuenta del “sistema de exclusiones y privilegios simbólicos y materiales vertebrado por el prejuicio de que las personas cis son mejores, más importantes, más auténticas que las personas *trans*” (Radi, 2019, p.43). Siguiendo las reflexiones de Pérez y Radi quisiéramos resaltar que entender al aborto en términos de privilegios y opresiones entre hombres y mujeres (cis) implica sostener que “(1) hombres y mujeres agotan el mundo humano, y/o (2) todos ellxs se identifican conforme al sexo asignado al nacer, y/o (3) las experiencias de aquellas personas que se identifican con el sexo asignado al nacer son las únicas o más relevantes” (2018, p. 78). Al mismo tiempo, de manera indirecta, decreta que las únicas personas que pueden sufrir injusticias por motivo de género son las mujeres cis.

Sostener estas premisas acarrea una serie de problemas epistémicos que tienen un correlato práctico. En primer lugar, estas premisas operan en distintos ámbitos de conocimiento y, en tanto lo que afirman no se corresponde empíricamente con la realidad, comprometen la fiabilidad de extensos sistemas conceptuales. En otras palabras, la negación de las evidencias que dan cuenta de la falsedad de estas premisas afecta tanto la producción como la transmisión de conocimiento. Esto a su vez trae aparejado problemas de índole práctico y ético ya que nuestras prácticas e instituciones sociales se encuentran estructuradas por estos conocimientos. De manera puntual queremos señalar que, si se ubica al aborto como un asunto de mujeres, se esta produciendo un error conceptual, que perjudica a personas que *no* son mujeres cis y *son alcanzadas* por los problemas que supone el aborto en nuestra sociedad. Los obstáculos en el acceso a las instituciones de salud en condiciones dignas y seguras y la ausencia de investigaciones y conocimientos para poder brindar atención a personas trans y no-binarias, son tan sólo algunas de las piezas del efecto domino que produce el entendimiento del aborto desde un marco cisexista.

Estos problemas que señalamos respecto al enfoque hegemónico de la demanda por el derecho al aborto se tradujeron luego en el proyecto de ley y su respectiva sanción. Aunque la letra de la Ley no hace referencia de manera exclusiva a mujeres sino a “mujeres y personas con otras identidades de género con capacidad de gestar”, nos preguntamos: ¿qué implica la división entre estas dos categorías? ¿Qué argumentos se esgrimen para sostener tal distinción? ¿Por qué no hacer referencia lisa y llanamente a “personas con capacidad de gestar”?

De manera velada y en un gesto de aparente inclusión, esta nominación distingue jerárquicamente entre “mujeres” y “el resto” [de las personas con capacidad de gestar]. No se necesitan complejas explicaciones teóricas para dar cuenta de este punto, ya que la misma letra de la ley provee evidencias claras de esta jerarquización al referirse de manera sucesiva en sus distintos artículos a “las niñas” y “la / las paciente/s”. Más allá de la infundada división entre “mujeres” y “personas con otras identidades de género con capacidad de gestar”, esta última categoría no atraviesa ni siquiera la Ley que la introduce, en tanto el aborto se reinscribe como un tema “femenino”. La jerarquización de los sujetos alcanzados por una ley (en este caso, entre personas cis, explícitamente nombradas, y personas trans*, relegadas a un “otroxs” esporádico), difícilmente pueda enmarcarse como un efecto regulatorio no intencionado. Su carácter evidente lo muestra, más bien, como un efecto intencionado, pero no reconocido (en la línea de lo que señalan Brown y Halley, 2002, p. 14).

Las leyes en su carácter normativo presentan definiciones y conceptualizaciones que no sólo determinan el diseño de políticas públicas, sino que también cargan con el potencial para

obstaculizar (o habilitar) la desarticulación de imaginarios colectivos perjudiciales que se sostienen sobre premisas falsas. Por lo tanto, si la ley sostiene un universo binario y cisexista que se alinea con dogmáticas de género arraigadas en el ámbito institucional (Radi, 2017), es muy probable que el derecho consagrado en un nivel formal reproduzca ese universo. En este caso, haber privilegiado la identidad "mujeres" como clave interpretativa no sólo refuerza el estereotipo mujer-madre (a partir de la negativa), sino que, además, mediante una jerarquización velada tras una fachada de inclusión, excluye a las masculinidades trans y personas de género no binario que también requieren acceso al aborto en condiciones seguras y gratuitas. En definitiva, no se trata únicamente de una discusión teórica sobre la identidad como estrategia política, sino también sobre los efectos prácticos negativos que esta tiene al reforzar estructuras de opresión y obstaculizar el acceso a derechos en condiciones de igualdad sin exclusión.

3. ¿Qué se esconde detrás del género?

Retomando lo expuesto hasta aquí, la demanda por el derecho al aborto se formuló mayoritariamente como un problema asociado al género entendido desde un enfoque en el que sólo hay lugar para las personas cis. En este, como en otros casos de demandas de derechos, se apeló a una lógica categorial que privilegió al género como categoría analítica exclusiva, ubicando a las mujeres como el sujeto revolucionario sin analizar qué se esconde detrás de la identidad "mujeres". Considerando que este enfoque fue mayoritariamente aceptado en la formulación de la Ley, en este apartado proponemos examinar una serie de dificultades producto de priorizar un enfoque categorial.

Como indica María Lugones (2008), la lógica categorial tiene la capacidad de reproducir el entramado de opresiones y privilegios, en tanto su operatoria de base consiste en seleccionar a las identidades hegemónicas dentro de una categoría. A modo de ejemplo: *mujer* selecciona como norma a las mujeres burguesas blancas heterosexuales (Lugones, 2008). En este sentido, aunque a primera vista parezca un dato irrelevante, es interesante notar que aquellas voces que alcanzaron mayor protagonismo y nivel de aprobación en el debate fueron las de mujeres cis, heterosexuales y en muchos casos madres. Un claro ejemplo del modo en que opera la lógica categorial es la repercusión que tuvo el Colectivo de Actrices Argentinas por el Aborto Legal, Seguro y Gratuito. Es evidente que el compromiso de dicho colectivo permitió instalar de forma masiva el debate en relación con el aborto alcanzando un nivel de relevancia social que difícilmente logran otras demandas. En este sentido, las distintas acciones llevadas a cabo por el colectivo fueron efectivas estrategias de presión social en un nivel parlamentario. Sin intenciones de hacer una valoración en torno al compromiso activista del colectivo, resulta llamativo que, entre todas las organizaciones activistas, el colectivo de actrices sea uno de los que alcanzó mayores niveles de visibilidad. Se confirma así lo anticipado por Lugones: mientras que los argumentos más recurrentes apuntaban a la vulneración de derechos de mujeres pobres, las voces que mayor eco tuvieron al formularlos fueron las de personas y grupos que se encuentran en situación de mayor visibilidad y privilegio.

Estas observaciones que traemos a colación nos permiten identificar las relaciones de poder que se entretejen en torno al género y las consecuentes dinámicas de opresión y privilegio que posicionan a los sujetos diferencialmente de acuerdo con su identidad. Con el objetivo de explicar este punto, Kate Bornstein (2000/ 2015) plantea la posibilidad de pensar al género como un sistema representado por una pirámide donde hay distintos grados de poder en torno a la identidad. Según este modelo, la altura de la pirámide mide la cantidad de poder, y el ancho el número de personas que poseen esa cantidad de poder. Siguiendo su metáfora el vértice más alto de la pirámide representa una identidad perfecta del género: varones y mujeres *de verdad* al que a toda persona se le enseña a "ser, ser como o ser gustadx por" (Bornstein, 2000/ 2015, p. 190). El poder de este tipo ideal de género es directamente proporcional al poder designado a

quienes pueden reclamar legítima pertenencia a esas identidades. A su vez, quienes se acercan más al ideal de mujer o de varón cumplen también con una lista interminable de requisitos ligados a otras categorías tales como la clase, la raza, la religión, la orientación sexual, entre otros. En pocas palabras, el ideal de género no está constituido únicamente por expresiones de género, sino que la raza, la clase, el estatus social son determinantes a la hora de ser reconocidos/as dentro de esa categoría que en apariencia sólo compete al género. La posición de poder que detentan quienes se acercan con mayor exactitud al ideal se expresa en el privilegio que gozan dichas personas para acceder a determinados derechos y condiciones de vida. Siguiendo esta lógica, a medida que las personas se alejan de las cualidades expresadas en la cima de la pirámide, pierden visibilidad y poder sin alcanzar el mismo nivel de autenticidad y realidad. De esta manera, lo que se traduce como privilegio para algunoxs acarrea como contrapartida opresiones para otroxs. Desde el punto de vista que ofrece Bornstein "el género, la identidad y el poder son cada uno en función del otro, entretejidos inextricablemente en la red de nuestra cultura, por debajo de un telar atractivo denominado el sistema bipolar de género" (2000/ 2015, p. 191).

Es necesario aclarar que la articulación entre el género, la identidad y el poder supone un carácter estructural, por lo que no es algo que opera de acuerdo con las voluntades e intenciones individuales. Para ser más explícitas en este punto: no creemos que sea posible "renunciar" a los privilegios adosados al lugar que ocupamos en el entramado social. Sin embargo, si no tenemos en cuenta la forma en que operan las relaciones de opresión difícilmente podamos tomar decisiones que, al menos de manera acotada, colaboren a tomar medidas tendientes a generar mayores niveles de justicia. Por este motivo, enmarcar discursiva y analíticamente al aborto como una cuestión de género "a secas", implica desconocer o al menos minimizar la forma en la que otras variables operan. Creer que todas las personas con capacidad de gestación nos encontramos unidas en la lucha por la legalización del aborto y debemos "dejar de lado aquello que nos diferencia y abrazar aquello que nos une", conlleva ignorar o invisibilizar dinámicas intracategoriales. Esto se traduce en los enfoques, conceptualizaciones y estrategias privilegiadas para diagnosticar el problema, construir la demanda y diseñar legislaciones.

Como resultado de la lógica categorial, los esfuerzos se dirigen a generar estrategias para actuar sobre "aquellas formas de sujeción que son percibidas como comunes a la totalidad del colectivo" bajo el supuesto de que las mismas "redundarán en un beneficio para todas las personas" que lo integran (Pérez, en prensa). Este razonamiento que puede operar a partir de negar, minimizar o incluso declararse respetuoso de la diferencia, adhiere a "una especie de teoría del derrame de la justicia social" (Pérez, en prensa) que no elimina, anula ni modifica la forma en que operan las complejas dinámicas de opresión y privilegio que se tejen en la comúnmente llamada "marea feminista" o "marea verde".

4. Progreso y desigualdad

El lema "mi cuerpo mi decisión" fue uno de los que mas resonaron desde el reclamo feminista en las últimas campañas en torno a la legalización del aborto y en los debates acontecidos previamente a la sanción de la Ley. Tomando esta proclama como punto de partida, en este apartado analizamos la concepción que sugiere que el acceso a la IVE es un problema de "falta de libertad" o "impedimento de elección" capaz de saldarse mediante un derecho individual. Nos atrevemos a preguntar: ¿para quiénes y bajo qué condiciones abortar implica una afirmación de libertad y autonomía sobre el propio cuerpo?

El sentido de formular esta pregunta no es marcar un lema como incorrecto, sino más bien mostrar que, aunque de manera no evidente, dicho argumento se alinea con las nociones de privacidad, libertad y elección que enfatizan la autonomía de los individuos y pregonan la extensión de los derechos individuales como principal estrategia. Sostenemos, además, que los argumentos que

se asientan sobre estos valores terminan por desplazar la pregunta por las condiciones sociales en las cuales es posible ejercer la autonomía y la libertad.

Para comenzar, si se considera que el principal problema del acceso al aborto radica en el no reconocimiento de los valores de "elección", "libertad" y "privacidad", no se aborda en su complejidad el problema principal: más allá de los derechos consagrados en el marco legal vigente existen restricciones ligadas a la autonomía para decidir sobre el propio cuerpo que no se solucionan mediante el reconocimiento formal de más derechos, sino mas bien transformando las estructuras sociales opresivas.

Tal como fue abordado a lo largo de múltiples debates, la ilegalidad del aborto nunca es sinónimo de su inexistencia, ya que las personas abortan a pesar de ello. El problema radica en que algunas acceden a ello en condiciones más seguras y otras mueren a causa de intervenciones riesgosas. En otras palabras, los efectos de la clandestinidad se despliegan de manera diferencial: mientras para algunoxs abortar implica transitar una vivencia sin contar con una red de contención y afrontar la posibilidad de cargar con sentimientos de culpa, para otrxs supone enfrentar consecuencias graves en su salud, cuando no morir. Sin embargo, aunque la clandestinidad afecta de manera dispar, no es posible afirmar que esta disparidad encuentra su fuente en la misma clandestinidad. Siguiendo este razonamiento, tampoco es posible afirmar que la legalidad dará fin a la disparidad.

Con la intención de describir dicha desigualdad, Angela Davis en *Mujeres, raza y clase* (2005) ha señalado que durante la esclavitud los abortos eran actos de desesperación que no obedecían a un rechazo al proceso biológico, sino a las condiciones opresivas de la situación en las que se encontraban las mujeres negras. Por esta razón, explica la autora, muchas de estas mujeres hubieran expresado su ira si alguien hubiera llamado a sus abortos un trampolín hacia la libertad. Respecto de las campañas en pos de la legalización del aborto realizadas en Estados Unidos en los años 70, Davis plantea que las mismas no sirvieron "para dar voz a las mujeres que querían derecho a abortar legalmente, pero que al mismo tiempo deploraban las condiciones sociales que les impedían dar a luz a más niños" (2005, p. 203).

Asimismo, Siguiendo a Mary Poovey en su ensayo "The Abortion Question and the Death of Man" (1992) consideramos que aquellos argumentos que toman como eje la idea de "libertad de elección" tienden a enfatizar un modelo de sujeto aislable, autónomo e individualmente centrado que oculta las relaciones de poder que se esconden en torno al género. De esta manera el sujeto que da forma a la demanda se constituye bajo la lógica de la ciudadanía universal que, tal como plantea Iris Young,

Conlleva al menos dos significados adicionales a la extensión de la ciudadanía a todas las personas: a) la universalidad definida como general en oposición a particular, es decir, lo que los ciudadanos/as tienen en común como antítesis de aquello en que difieren; y b) la universalidad en el sentido de leyes y reglas que enuncian lo mismo para todas las personas y que se aplican a todas de idéntica forma, o lo que es lo mismo, leyes y reglas ciegas a las diferencias individuales o grupales (1996, p. 1).

En este caso, la lógica de la ciudadanía universal se alinea con la lógica categorial que enmarca al aborto fundamentalmente como un problema de género, entendiendo las dificultades que ello acarrea, tal como abordamos en los apartados anteriores. La pretendida universalidad atiende y es enunciada por y para personas que se encuentran en posiciones de mayor privilegio, reforzando así las diversas opresiones que operan por detrás en el tejido social. Considerando este problema, sostenemos que aquellos argumentos que de manera implícita aspiran a una ciudadanía universal tienden a obstruir un debate en el que la diversidad de actores y la singularidad de sus posiciones sean visibles y abordables.

Corresponde también señalar que durante los procesos de debate se realizaron constantes menciones a las diferencias en términos de accesibilidad económica a métodos seguros de aborto. Sin embargo, en la mayoría de los casos la categoría clase se vio subordinada al género sosteniendo como primordial la oposición "varones y mujeres" (cis). De manera general, en la acción de privilegiar el género como categoría independiente por sobre la clase se trasladaron a un segundo plano las diferentes situaciones sociales, económicas y geográficas priorizando un enfoque centrado en el "punto en común": la imposibilidad de decidir sobre el propio cuerpo en contraposición a los varones cis.

Desde este ángulo, como han señalado múltiples especialistas (Young, 1996; Brown, 2000; Freeman, 1978), la defensa de los derechos individuales se asienta sobre la base de un sujeto abstracto marcado sólo por una noción muy específica del género, que vela las relaciones políticas que constituyen el entramado social. La desigualdad a la cual se enfrenta la persona es pensada como un problema individual que no tiene ningún correlato social e histórico y, por lo tanto, se soluciona únicamente atendiendo a la persona como individuo. Mientras tanto, quedan intactas las desigualdades estructurales que se le presentan a las personas para llegar a una instancia en la que puedan ser tratadas en condiciones de igualdad.

Con ello no queremos deslizar que los derechos no son necesarios, sino más bien enfatizar que un enfoque que concibe a los sujetos como autónomos, separados del tejido social y en condiciones de igualdad, lleva a privilegiar un marco de análisis sesgado que impide estimar posibles situaciones y efectos no deseados que anulan el acceso real al derecho para gran parte de la población.

Es fundamental considerar que los derechos "son desplegados diferencialmente por sujetos situados de forma diferente en una sociedad estratificada de manera compleja" (Brown y Halley, 2002, p. 6). Ubicar a la legalización del aborto como un incuestionable signo de avance en el campo de los derechos sexuales y reproductivos evita que analicemos las paradojas que encierra la ecuación que equipara derechos a equidad. Nos conduce además a ignorar los efectos normativos no deseados (o al menos no explicitados) que contienen sus regulaciones.

En este sentido, conviene subrayar que el acceso a la educación, a la salud, y al trabajo, entre otros aspectos, es lo que pone a las personas en situaciones de desigualdad para decidir sobre su propio cuerpo y para garantizar la protección de la vida, no sólo en relación al aborto sino a nivel general. Por ende, la materialización de la decisión sobre el propio cuerpo a partir de la legalización del aborto sólo será tal para quienes ya contamos con otros privilegios sobre los cuales se asienta el reconocimiento de este derecho.

Sin extendernos en las explicaciones conceptuales, quisiéramos enfatizar que la diferenciación entre una perspectiva que contempla las desigualdades sociales y una que las ignora permite evaluar el alcance de un derecho no en su aspecto formal sino en el plano práctico, poniendo de relieve las limitaciones de su alcance. Para ello cabe llamar la atención sobre otro aspecto de la Ley que sin lugar a dudas afectará diferencialmente a las personas que se pretendió beneficiar con la legalización del aborto: la objeción de conciencia.

A diferencia de otros proyectos barajados, la redacción de la Ley presenta un margen de ambigüedades respecto a este punto. Aunque la objeción de conciencia en el nivel institucional no se encuentra reconocida, los artículos 10 y 11 de la Ley la habilitan en el título personal sin límites precisos. Se exige la atención correspondiente y se contempla el potencial traslado de la persona consultante y su cobertura económica: "Las gestiones y costos asociados a la derivación y el

traslado de la [sic] paciente quedarán a cargo del efector que realice la derivación" (Ley 27.610). Tal como advirtieron previamente a la sanción de la Ley desde el Centro de Estudios Legales y Sociales (CELS, 2020, s/n), resulta central que "se den mayores definiciones en su reglamentación, para determinar el alcance y las condiciones para su ejercicio". Se hizo especial énfasis en la importancia de este aspecto señalando que "hay regiones enteras en donde los abortos que ya son legales encuentran obstáculos y no está garantizada la presencia de profesionales no objetores". Sin la adecuada reglamentación, este aspecto de la legislación perpetúa desigualdades ya existentes en torno al acceso a las instituciones de salud, generalmente ligadas a cuestiones de accesibilidad económica y geográfica.

Ante este señalamiento, de manera frecuente se argumentó que "fue necesario hacer ciertas concesiones para que se apruebe la ley" o que "es la mejor ley posible dadas las condiciones políticas y sociales actuales". Ahora bien, ¿los derechos de quienes se resignan? ¿Quiénes quedan en el camino de las negociaciones? ¿Quiénes se encuentran condenadxs sistemáticamente a la espera de "tiempos mejores"?

Sintetizando lo expuesto hasta ahora, cuando se adapta un problema de desigualdad a un problema de libertad en sentido abstracto, se reduce la capacidad de intervención dentro de la estructura que se denuncia como desigual. El fundamento del reclamo se asienta sobre una base individual y abstracta que ignora los poderes sociales - y su continuidad histórica - que estratifican y producen a los sujetos. Argumentar sobre las limitaciones de los marcos interpretativos sobre los cuales se ha trabajado para abordar la problemática nos enfrenta con el desafío de pensar qué entendemos por justicia.

5. Conclusión

Desde el marco ofrecido por el paradigma de la Justicia Reproductiva, en el presente artículo abordamos una serie de límites enunciativos y argumentativos presentes tanto en la demanda como en la letra de la Ley de Interrupción Voluntaria del Embarazo en Argentina.

En primer lugar, identificamos que tanto la demanda como la legislación de la IVE respondió mayormente a una lógica identitaria que ubicó al aborto como un asunto que atañe a las mujeres. En este sentido analizamos el aspecto regulatorio que conlleva este encuadre que, por un lado, reproduce nociones que han sido fuente histórica de opresión para las mujeres y, por otro lado, jerarquiza a las personas a partir de una comprensión errónea del género.

En segundo lugar, abordamos los límites de la lógica categorial que privilegió el género como categoría analítica exclusiva para abordar los problemas ligados al acceso al aborto. Identificamos la manera en que esta lógica opera privilegiando a los sujetos hegemónicos, en tanto invisibiliza relaciones de dominación a nivel intracategorial. Asimismo, con el fin de ahondar en este punto ofrecimos una articulación entre el género, la identidad y el poder, a partir del modelo categorial de Kate Bornstein.

Finalmente, argumentamos que el lema "mi cuerpo mi decisión" se consolidó en el compromiso con las nociones de privacidad, libertad y elección que pregonan a los derechos individuales como principal estrategia para garantizar el acceso al aborto. En este sentido, presentamos las formas en que la defensa de los derechos civiles invisibiliza el complejo entramado de relaciones políticas y sociales que atraviesan y posicionan a los sujetos en una red dinámica de opresiones y privilegios.

El objetivo de este artículo es colaborar con la transformación de las estrategias legales que se persiguen en nombre de la justicia de género, mostrando la necesaria introducción de un

marco interpretativo que permita abordar los problemas de acceso a la salud (en este caso) con todas sus dimensiones y complejidades. Como hemos intentado demostrar, la legalización del aborto *per se* no produce la reorganización del orden social necesaria para garantizar que todas las personas con capacidad de gestar accedan al derecho reconocido en términos formales. Sería riesgoso equiparar necesariamente la sanción de derechos a mayores niveles de equidad, en la medida en que los mismos no actúan de manera independiente respecto al orden social en el que se insertan y sobre el cual buscan incidir. Por ello, a pesar del reconocimiento del derecho a la Interrupción Voluntaria del Embarazo, las poblaciones víctimas de muertes clandestinas pueden fácilmente quedar eclipsadas por las soleadas formulaciones de un "progreso" que en los hechos sólo defiende y garantiza la libertad e igualdad de algunxs.

En este sentido, queremos enfatizar que nuestro aporte proviene de nuestra área de saber, que es el trabajo teórico, pero que sin embargo no es ajeno a las problemáticas reales que las personas tienen que enfrentar para poder ejercer sus derechos y vivir en una sociedad más justa.

REFERENCIAS

Bornstein, K. (2015). ¿Quién está en la cima? (¿y por qué estamos abajo?) (¿ y es ese realmente un lugar tan malo para estar?). (Pérez, M. Trad.) Ártemis, (20), 187-192.

Brown, W. (2020). Los derechos como paradojas. (Di Tullio, A., & Smiraglia, R., Trads). *Las Torres de Lucca: revista internacional de filosofía política*, 9(17), 243-261. https://revistas.ucm.es/index.php/LTDL/article/view/75159

Brown, W., & Halley, J. (2002). *Left Legalism / Left Critique.* Duke University Press.

CELS (2020, 25 de noviembre). Sobre la objeción de conciencia en el proyecto de regulación del acceso al aborto. *CELS* https://cutt.ly/7mUj9eO

Davis, A. (2005). *Mujeres, raza y clase*. Ediciones Alcal.

Freeman, A. (1978). Legitimizing Racial Discrimination through Antidiscrimination law: A Critical Review of Supreme Court Doctrine, *Minnesota Law Review. 62,* 1049. https://scholarship.law.umn.edu/mlr/804/

Hall, S. (2003). Introducción: ¿quién necesita identidad? En S. Hall y P. Du Gay. *Cuestiones de identidad cultural*, (pp.13-39). Amorrortu editores.

Ley 27.610, 15 de enero 2021, Acceso a la Interrupción Voluntaria del Embarazo. Boletín Oficial de la República Argentina, núm 34.562, pp 3 -7. https://www.boletinoficial.gob.ar/detalleAviso/primera/239807/20210115

Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *Tabula rasa, (9)*, 73-102. https://revistas.unicolmayor.edu.co/index.php/tabularasa/article/view/1501

Pérez, M., & Radi, B. (2018). El concepto de 'violencia de género' como espejismo hermenéutico. *Igualdad, autonomía personal y derechos sociales*, 8, 69-88. https://www.aacademica.org/moira.perez/49.pdf

Pérez, M. (2021). Interseccionalidad y estrategias feministas de reivindicación de derechos: un ejercicio de equilibrio reflexivo. En M. Herrera, S. Fernández, y N. de la Torre. (dirs.), *Tratado de Géneros, Derechos y Justicia. Vol. V: Políticas Públicas y Multidisciplina*. Editorial Rubinzal Culzoni.

Poovey, M. (2013). The abortion question and the death of man. En J. Butler, & J. Scott (Eds). *Feminists theorize the political* (pp. 257-274). Routledge. https://doi.org/10.4324/9780203723999

Radi, B. (2020) Reproductive injustice, trans rights, and eugenics. *Sexual and Reproductive Health Matters, 28*(1), 396-407, https://doi.org/10.1080/26410397.2020.1824318

Radi, B. (2019). Políticas del conocimiento: hacia una epistemología *trans*. En M. López (Ed). *Los mil pequeños sexos. intervenciones críticas sobre políticas de género y sexualidades* (pp. 27-42). Eduntref.

Radi, B. (2017). No es un cuerpo equivocado (Entrevista). *Soberanía sanitaria*, *1*(3) 78-83.

Ross, L. J., & Solinger, R. (2017). *Reproductive Justice: an introduction*. University of California Press.

Young, I. M. (1996). Vida política y diferencia de grupo: una crítica del ideal de ciudadanía universal. En C. Castells (Ed). *Perspectivas feministas en teoría política* (pp. 99-126). Paidós Ibérica.

AUTORAS

Luciana Wisky. Estudiante de la Licenciatura en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Se especializa en Filosofía Práctica y Teoría Política. Integrante del grupo de investigación "Política, derecho e identidad: perspectivas Queer en Filosofía Práctica" y Grupo de Filosofía Práctica y Políticas Queer (@polqueer) donde indaga sobre punitivismo.

Constanza Pagani. Licenciada es licenciada Psicología por la Universidad de Buenos Aires, diplomada en Ciencias Sociales con mención en Género y Políticas Públicas (FLACSO-Argentina). Actualmente forma parte del Grupo de Filosofía Práctica y Políticas Queer y del proyecto de investigación "Política, derecho e identidad: perspectivas Queer en Filosofía Práctica".

Conflicto de intereses

Las autoras declaran no tener conflicto de interés posible.

Financiamiento

N/A

Agradecimientos

N/A



https://doi.org/10.46652/resistances.v2i3.43
Dossier Section | Peer Reviewed |
ISSN 2737-6222 | Vol. 2 Issue 3, 2021, e21043
Quito, Ecuador
Submitted: 07 March 2021
Accepted: 22 June 2021
Published online: 12 July 2021

El dilema de la diferencia. Reflexiones desde la teoría política feminista sobre la violencia contra las mujeres indígenas en Argentina

The dilemma of difference. Reflections from feminist political theory on violence against natives women in Argentina

Suyai García Gualda
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas - Argentina
Neuquén, Argentina
suyaigarciagualda@conicet.gov.ar

RESUMEN

La violencia contra las mujeres y niñas indígenas se ha incrementado a raíz de las medidas de aislamiento y confinamiento aplicadas por razón de la pandemia en ciernes. Frente a esta situación, surgen una serie de interrogantes que motivan al presente artículo: ¿qué lugar ocupan las políticas de la diferencia en tiempos de pandemia? ¿Qué respuestas institucionales-estatales se gestionan para canalizar las denuncias y demandas particulares de las mujeres indígenas? Y, ¿de qué forma las políticas de la diferencia pueden perpetuar o superar la desigualdad e inequidad de género al interior de los pueblos y naciones indígenas? Todas estas preguntas conducen a la díada igualdad-diferencia y a los debates entre feminismo(s) y multiculturalismo. El punto de partida es dilema en torno al reconocimiento (de las diferencias), la redistribución (de recursos) y la representación (participación política) como dimensiones clave de la justicia social, más aún de la justicia de género. El principal objetivo es reflexionar sobre la situación actual de las mujeres indígenas -con especial atención en las mapuce- ante las múltiples formas de violencia y desigualdad que atraviesan a la región. A tal fin, se propone un abordaje teórico capaz de articular características propias de la teoría fundamentada, métodos biográficos como la historia de vida y datos construidos a partir del trabajo etnográfico en distintas comunidades en la Norpatagonia argentina.

Palabras clave: desigualdad; género; pueblos indígenas; mujeres; violencia

ABSTRACT

Violence against indigenous women and girls has increased because of the isolation and confinement measures applied due to the pandemic in the making. Faced with this situation, a series of questions arise that motivate this article: what is the place of the politics of difference in times of pandemic? How are institutional-state responses managed to channel the complaints and particular demands of indigenous women? And how can the politics of difference perpetuate or overcome gender inequality and inequity within indigenous people and nations? All these questions lead to the equality-difference dyad and the debates between feminism (s) and multiculturalism. The starting point is a dilemma around recognition (of differences), redistribution (of resources), and representation (political participation) as key dimensions of social justice, more so of gender justice. The main objective is to reflect on the current situation of indigenous women - with special attention to Mapuche women - in the face of the multiple forms of violence and inequality that affect the region. To this end, we propose a theoretical approach capable of articulating characteristics of grounded theory, biographical methods such as life history, and data constructed from ethnographic work in different communities in the Argentine North Patagonia.

Keywords: inequalities; gender; native people; women; violence







1. INTRODUCCIÓN

La violencia de género contra las mujeres y el empobrecimiento económico son dos factores claves al momento de leer o analizar las consecuencias -sociales, políticas, económicas, culturales, subjetivas y emocionales- de la pandemia COVID-19 que inició en 2020. Se calcula que alrededor de ciento dieciocho millones de mujeres se hallan hoy en situación de pobreza en América Latina y El Caribe, lo que marca un enorme retroceso en la tasa de ocupación en la región (Forbes Women, 2021). A esto se suman los elevados índices de violencia que han sido registrados por organismos estatales y de la sociedad civil, los cuales arrojan datos estremecedores en materia de violencia doméstica, abuso sexual y femicidios; a modo de ejemplo se puede mencionar que, según la ONU, en varios países se han quintuplicado los llamados telefónicos a las líneas de asistencia como consecuencia del incremento de las tasas de violencia provocado por la pandemia de COVID-19, "los casos notificados de violencia contra las mujeres han aumentado en muchos países y han generado una pandemia oculta" (Asamblea General de Naciones Unidas, 2020, p. 4).

La pandemia en curso ha expuesto las múltiples formas de violencia que afectan a las mujeres y niñas indígenas, las cuales han aumentado debido a las medidas de aislamiento y confinamiento aplicadas por los gobiernos de turno. Cabe indicar que en estos casos -de mujeres de pueblos y naciones indígenas-, se deben considerar varios factores al abordar esta sensible temática: las violencias en relación a la sociedad no indígena, a los sectores privados y al Estado (en sus diferentes niveles de jurisdicción); las violencias que padecen al interior de sus propias comunidades y organizaciones supra comunitarias y, como agravante, la ausencia de información oficial desagregada por género y etnia, lo cual supone una significativa incapacidad para dimensionar la magnitud de esta problemática (FIMI, CHIRAPAQ y ECMIA, 2020).

Frente a esta situación, surgen una serie de interrogantes que motivan las reflexiones expuestas en el presente artículo: ¿qué lugar ocupan las políticas de la diferencia en tiempos de pandemia? ¿Qué respuestas institucionales-estatales se gestionan para canalizar las denuncias y demandas particulares de las mujeres indígenas? Y, ¿de qué forma las políticas de la diferencia pueden perpetuar o superarla desigualdad e inequidad de género al interior de los pueblos y naciones indígenas? Todas estas preguntas conducen a la díada igualdad- diferencia y a los debates entre feminismo(s) y multiculturalismo. Es por esto que, en este escrito se aborda el dilema en torno al reconocimiento (de las diferencias), la redistribución (de recursos) y la representación (participación política) como dimensiones clave de la justicia social, más aún de la justicia de género.

Así, con el objetivo de reflexionar sobre la situación actual de las mujeres indígenas -con especial atención en las mapuce (aquí se utiliza el término mapuce, según grafemario Ragileo) - ante las múltiples formas de violencia y desigualdad que atraviesan a la región, en las siguientes páginas se propone un abordaje teórico capaz de articular características propias de la teoría fundamentada, métodos biográficos y datos construidos a partir del trabajo etnográfico en distintas comunidades en la Norpatagonia. La estructura del escrito se organiza en apartados orientados a discutir diferentes aspectos teóricos que pueden colaborar con la elaboración y puesta en funcionamiento de políticas públicas pertinentes y adaptadas al contexto y a las necesidades específicas de estas mujeres (y niñas), en tanto sujetas de derecho.

2. NOTA METODOLÓGICA

En el presente artículo teórico se pretende aplicar una estrategia metodológica capaz de articular características propias de la teoría fundamentada, TF (*Grounded Theory*), con métodos biográficos y datos construidos a lo largo de más de una década de trabajo etnográfico en comunidades mapuce en la provincia de Neuquén (Patagonia argentina).

Durante los últimos diez años se ha desarrollado trabajo de campo en diferentes comunidades de la provincia de Neuquén, como así en organizaciones supra comunitarias del pueblo mapuce, en el marco de las tesis de grado y postgrado de la autora. La selección de los casos se realizó de acuerdo a la participación en los conflictos territoriales y a la cercanía con las comunidades intervinientes. Se aplicó la técnica de "bola de nieve" para acceder a nuevos y distintos informantes; los principales datos consignados fueron: género, edad, nombre y pseudónimo, rango o función comunitaria, lugar/comunidad de residencia, etc. Si bien el plan estaba centrado en la realización de entrevistas abiertas y en profundidad, en algunos casos se hizo uso de un esquema básico de ejes o temáticas a tratar como, por ejemplo: ordenamiento socioterritorial y de género, violencia contra las mujeres, organización y división sexual del trabajo, impactos sociales de la conquista, conflictos territoriales, emergencia de liderazgos femeninos, etcétera. Otros trabajos relevantes pueden encontrarse en: García Gualda, S. (2017). Tejedoras de futuro: la participación política de las mujeres mapuce en el conflicto territorial de Neuquén (1995-2015) (tesis de doctorado, Universidad Nacional de Cuyo).

La técnica de recolección de datos de la TF se basará en el análisis documental -de fuentes de información primarias y secundarias- y en testimonios/relatos recogidos *in situ*. Para ello, se parte de un proceso exhaustivo de revisión y sistematización bibliográfica, a través de un abordaje crítico-interpretativo acentuando aspectos exegéticos y hermenéuticos.

Se consideran aportes teóricos relevantes en áreas como los estudios feministas y de género con el ánimo de establecer puntos comunes con la teoría y filosofía política. Es decir, se promueve un análisis a partir de contribuciones de teóricas feministas como Nancy Fraser (1995, 1997 y 2008), quien ha problematizado en numerosos trabajos la noción de justicia de género; y, también, se retoman otras/os autoras/es tributarias/os de corrientes de pensamiento latinoamericanas (decoloniales, postcoloniales, etcétera).

A criterio de la autora, partir de un trabajo teórico basado en la teoría y filosofía política en clave de género y feminista permite realizar interesantes aportes al debate que supone la construcción de una sociedad democrática, intercultural y justa.

3. DESARROLLO

3.1 Políticas de reconocimiento indígena, avances y retrocesos

Los inicios de los años noventa fueron un punto de inflexión en lo que refiere al modo en el cual la cultura era considerada en las agendas políticas de América Latina y El Caribe. En este sentido, como señala Norma Correa Aste: "[d]e ser un tema ausente, la cultura fue ganando terreno progresivamente hasta posicionarse como un activo para el desarrollo" (2000, p. 18). Según Nancy Fraser (1997), en esta etapa postsocialista, signada por la globalización neoliberal, las luchas por el reconocimiento de la diferencia desplazaron a las luchas por redistribución, lo cual dio lugar al predominio de reivindicaciones -y políticas públicas- centradas en cuestiones simbólicas, identitarias y culturales por sobre las económicas y de clase. Dicho desplazamiento tuvo lugar, en buena parte, debido a la movilización política trasnacional de las organizaciones indígenas, en el marco de los quinientos años del -mal llamado- "descubrimiento" de América; la movilización política de colectivos de disidencia y feminismos; y, también, a la difusión del enfoque de desarrollo humano, entre otras cuestiones.

Ciertamente, la década de los noventa fue una época de gran efervescencia política, más aúnen materia de pueblos indígenas; de hecho, las Naciones Unidas proclamaron la "Década Internacional de los Pueblos Indígenas del Mundo" (1994-2005). En aquellos años, las organizaciones y

movimientos de pueblos y naciones originarias comenzaron a reivindicar jurídicamente el derecho a la diferencia étnica y cultural (Carrasco, 2018, p. 13) y, a la par, transitaron arduos procesos de resistencia y recuperación territorial. En el caso del Pueblo/Nación Mapuce en Neuquén, se trató de un cuadro de situación caracterizado por el avance del despojo y la desposesión territorial, en manos de sectores empresariales y del Estado en sus diferentes niveles de jurisdicción. Es preciso recordar que a principios de los noventa la relación entre el Estado provincial y los/as/es mapuce era tensa, razón por la cual durante el Quinto Centenario hubo una importante presencia indígena en la esfera pública neuquina (Falaschi, Sánchez y Szulc, 2008); acción que tuvo gran repercusión en el afamado conflicto Pulmarí (en 1995), entre otros.

> Esto [el proceso de organización y debate político comenzó] cuando se cumplió en el año 92 los 500 años de la llegada de los europeos a América. Nosotros tuvimos la triste experiencia de que nos visitara el rey Juan Carlos, en Bariloche, donde incluso algunos hermanos nuestros proponían casi homenajearlo a este fulano entregándole una bandera mapuce. Quizá la intención era hacerle sentir que los mapuce estábamos reencontrándonos con nuestra identidad y hacíamos una reafirmación territorial al momento de entregarle una bandera, pero era en el contexto de un acto oficial donde Menem no se planteaba ninguna crítica al rey ni a la corona que había sometido a los pueblos de América para robar sus riqueza. Todo lo contrario, era un acto protocolar en el que se iba a rendir homenaje a quien había sido nuestro opresor durante 500 años. Entonces, para lo interno de las comunidades se abrió un debate muy interesante, en este sentido [...] empezamos a caminar las comunidades con Newen Mapu, la organización política que llevó adelante toda la iniciativa. Por supuesto que en ese momento en muchas comunidades estaba muy instalado el colonialismo y no en todos lados había recepción del planteo político, pero sí lo hubo en la mayoría de las comunidades [...] lo que permitió empezar a politizar el planteo. (O. Nahuel, comunicación personal, 10 de junio de 2014)

Las políticas multiculturales en boga -en los años noventa- condensaron la resistencia y lucha histórica de numerosos grupos étnicos; y fueron, a la vez, parte de un giro cultural que no quedó exento de contradicciones al ser cooptado por los gobiernos neoliberales que "buscaron dar con la cultura aquello que quitaban con la economía" (Grimson, 2011, p. 80). Las políticas de la identidad, en algunos casos, han promovido visiones esencialistas que opacan la posibilidad de tejer alianzas y solidaridades –políticas- entre distintos sectores. Y, como se ha dicho en trabajos previos, esto dio lugar a la juridización de lo indígena, es decir, se colocó al aparato legal como intermediario para determinar qué y quién corresponde con el "ser indígena". Por este motivo, la transformación de los marcos normativos-jurídicos que supusieron ciertas reformas constitucionales en Latinoamérica (Carrasco, 2018) ha sido pensada por distintos/as/es autores/as como una forma de colonizar ciertos aspectos de la vida social que antes quedaban al margen del poder estatal.

Las/os/es mapuce identifican con suma claridad esta ambigüedad de las políticas multiculturales en Argentina (ejemplo obligado es la incorporación del artículo 75-inciso 17 a la Ley Suprema), al señalar que es la institución estatal la responsable de definir cuáles son y cuáles no son comunidades mapuce (personería jurídica mediante). Aunque, simultáneamente, también registran que se trata de una base legal desde la cual pueden posicionarse como sujetos/as/es de derecho. A continuación, se transcribe un fragmento de una entrevista que da cuenta esta situación:

> ...nos sirvió mucho que en la Constitución Nacional aparezca la palabra 'pre existencia', porque tanto en lo jurídico como en lo político nos da fundamentos para todo lo que se viene y se va a venir. Legitima todo lo que nos planteamos (T. Nahuel, comunicación personal, enero 2009).

Entonces, siguiendo a Claudia Briones, Laura Kropff, Lorena Cañuqueo y Miguel Leuman (2007), es factible afirmar que el multiculturalismo apoyó una versión sustantiva y, a la vez, limitada de los derechos culturales indígenas, ya que la idea de "preservación" impuesta remite a una visión estanca y homogénea de las culturas. A pesar de todo, las políticas culturales e identitarias gestadas en aquellos años dejaron en evidencia que la igualdad democrática no opera en un vacío cultural, sino que en la práctica ha desembocado en una ciudadanía estratificada y excluyente que suele privilegiar a los ciudadanos (varones cis, heterosexuales y blancos) pertenecientes al grupo étnico dominante (Reygadas, 2007).Al mismo tiempo, se puede ver que sobre estimar el valor de los factores culturales incurre en un reduccionismo miope y pone de manifiesto que las desigualdades deben ser abordadas de manera compleja e integral para dar lugar "al entendimiento político de la especificidad de la experiencia de opresión de las mujeres racializadas" (Parra, 2021, p. 425).

Ergo, la interculturalidad (y, en buena medida, también la interseccionalidad) asoma como una deuda pendiente en la arena de las políticas de estado. En relación a los debates sobre la interculturalidad es preciso indicar que es un tema complejo y dinámico, lo que significa que no hay consenso sobre su definición. Desde un enfoque de derechos humanos e integral hace referencia a la construcción de relaciones equitativas entre culturas, países y comunidades (Valdivieso, 2021). Ahora bien, en estos términos, se puede decir que el reconocimiento de las diferencias así planteado ya estaba contemplado en el multiculturalismo, por lo que el debate perdería sentido y sería clausurado. Sin embargo, el fin último de la interculturalidad no se reduce al mero reconocimiento de la diversidad cultural, identitaria y cosmológica, sino que busca develar -y denunciar- la violencia epistémica, la asimetría de poder y las jerarquías que se han consolidado históricamente en relación a las culturas.

> Una interculturalidad (y un "diálogo intercultural") que no toma nota de esta situación de poder y asimetría, va ser cooptada e instrumentalizada rápidamente por el poder hegemónico y la "cultura" dominante, con el resultado de su "incorporación" al discurso dominante. Hoy en día, también se habla de "interculturalidad" en las oficinas del Fondo Monetario Internacional, del Banco Mundial y de los G-8, pero también en los círculos de los yuppies posmodernos. Hay que cuidarse mucho de no llegar a ser el instrumento "incluyente" e "incluido" de un discurso que, en realidad, excluye (Estermann, 2014, p. 356)

Pensar en términos de interculturalidad debe activar una alerta epistemológica, es decir, se debe poner especial atención y cuidado en no hacer un uso y abuso del concepto al punto de dinamitar su potencialidad política. Al respecto, Josef Estermann afirma que "el discurso de la 'interculturalidad' y [la] 'descolonización' sufre un proceso de desgaste y cooptación por parte del modelo hegemónico monocultural y globalizador en sentido de un imperialismo cultural occidental y de una posmodernidad en clave consumista" (2014, p. 347). El debate oscila, hoy en día, entre posturas que promueven la "armonización" a través de la institucionalidad estatal y posturas que entienden a la cultura como espacio de conflicto y lucha política (Valdivieso, 2021). En suma, actualmente, el nodo problemático consiste en desentrañar de qué forma se pueden instrumentar políticas sensibles a la diversidad y adecuadas a las necesidades particulares y diferenciadas de la ciudadanía en clave étnica, de géneros, territorial, etcétera. De cara a esta situación, y de acuerdo con el planteo teórico de Fraser (2008), se puede afirmar que, en el contexto actual, donde se intensifica la precarización de determinadas vidas, resulta imprescindible articular tres dimensiones claves de la justicia social: el reconocimiento de la(s) diferencia(s), la

redistribución de recursos y la representación (participación política).

3.2 Feminismo(s) y diferencia(s), pensares geosituados

La noción de *diferencia* ha sido y es intrincada y dinámica, ya que adquiere significados diferentes según quién la presente y desde dónde, es decir, depende del contexto de enunciación. A lo largo de los años se ha modificado su significado político, sin que ello presuma la pérdida de vigencia –y urgencia– de las discusiones y disputas que inspira. En tal sentido, como señala Nuria Varela (2019), se trata de un concepto polisémico y polémico que rompió con la idea de igualdad alrededor de la cual se había estructurado durante años el movimiento feminista o los feminismos. Y, claramente, en algún punto el debate entre el feminismo de la igualdad y el feminismo de la diferencia es un antecedente*s ine qua non* para avanzar y ahondar en la temática que se aborda en este trabajo.

En tal sentido, brevemente se puede aducir que el feminismo de la igualdad consideraba a las diferencias de género como un instrumento de dominación masculina. Por tanto, el principal objetivo era terminar con las diferencias y conseguir la igualdad entre varones y mujeres. Es decir, sus reivindicaciones estaban orientadas principalmente a la emancipación de las mujeres y a la igualdad de derechos y ciudadanía (Varela, 2019, p. 28). En cambio, el feminismo cultural no solo cuestionó el androcentrismo sino que propuso una cultura basada en la subjetividad femenina asentada en la diferencia sexual a través de la reapropiación y resignificación/revaluación positiva de los cuerpos. Ergo, para este último la *diferencia* debe convertirse en un paradigma político en torno al cual debe organizarse la vida social, mientras que para el feminismo ilustrado la *igualdad* debe ser el paradigma político en torno al cual se construyen las relaciones sociales entre hombres y mujeres, puesto que el problema no es la diferencia, sino la jerarquía y la apropiación del poder por parte de los varones (Varela, 2019, p. 29).

Ambas corrientes lograron colocar a la *diferencia* en el centro del escenario político-feminista; y, posteriormente, como dice Rosa Cobo (cit. en Varela, 2019), el feminismo empezó a mirarse críticamente hacia adentro y a advertir la necesidad de pensar cómo se imbrican las cuestiones económicas con las culturales, sexuales, raciales, etc. Es por ello que, en los años ochenta y noventa, el debate igualdad-diferencia se vio desplazado por las discusiones en torno a las diferencias *entre* mujeres (Fraser, 1997). Cabe decir que desde entonces, la interseccionalidad como herramienta –teórica y metodológica– se instaló con fuerza en el pensamiento feminista, ya que permite comprender la convergencia de las diferentes formas de opresión/desigualdades padecidas por las mujeres, ligadas al sexismo, al clasismo y al racismo (Zambrini, 2015).

Tal como se dijo en el título anterior, la década de los noventa estuvo marcada por el declive de los socialismos reales y, en ese marco, las políticas de reconocimiento y de la identidad asomaron como alternativas plausibles para alcanzar la justicia social y de género. Reflexionar sobre multiculturalismo, género y feminismos abre un sinnúmero de aristas que invitan al debate en torno a la igualdad y a la diferencia. Para autoras como Susan Moller Okin (1999), la defensa de las particularidades culturales no debe, de ningún modo, vulnerar los derechos individuales de los miembros de una comunidad. La postura de esta autora cuestiona las visiones y prácticas institucionales que absolutizan el relativismo, es decir, aquellas que lo llevan al extremo. La pregunta obligada ante este debate -que remite a la tensión particularismo/universalismo- es:¿hasta qué punto se puede justificar con "la cultura" prácticas violentas que atentan contra los derechos humanos? Es decir, ¿vale todo en nombre de la cultura? O, parafraseando a Guido Croxatto (2015), ¿cuál es el límite entre lo legítimo y lo intolerable?

En Argentina existen numerosas experiencias que grafican este dilema. A modo de ejemplo es posible traer a cuento la violación, por parte de su padrastro, de una niña wichí de la comunidad

HoktekT'oi en Tartagal (provincia de Salta), hecho acontecido en 2006. Uno de los aspectos más llamativos –y repudiables- de este caso fue la decisión del máximo órgano de justicia salteño, el cual justificó la anulación del procesamiento del detenido con el argumento de que las pautas culturales de la comunidad wichí conforman un modo de vida conocido como matrimonio privignático. Ante esto, la Corte Suprema de Salta alegó que el acusado desconocía que dicho acto incumplía la ley e ignoraba, por tanto, que había cometido un delito (Tarducci, 2013, pp. 8-9). A partir de ello se ordenó un nuevo fallo que contemplase las pautas y normas culturales de la comunidad (Gómez y Sciortino, 2015). Esta decisión judicial –y el silencio cómplice de vastos sectores– convirtió a este caso en un ícono de los peligros que el relativismo extremo puede generar en términos de derechos humanos.

Quedó demostrada la peligrosa utilización de la cultura para explicar distintas situaciones de desigualdad y violencia, y puso sobre la mesa el debate particularismo-universalismo en materia de derechos de las infancias en clave de géneros. Al respecto, la antropóloga Mónica Tarducci sostiene que la diversidad no ha de ser algo que remite exclusivamente a la cultura, sino que deben observase, también, las problemáticas materiales y las relaciones asimétricas de poder (2013, p. 13). En este caso, como en otros en los que mujeres y niñas son víctimas de hechos violentos, el multiculturalismo como discurso avanzó a paso firme en los tribunales; sin embargo, esto no sucede cuando los pueblos indígenas reclaman el reconocimiento de la propiedad comunitaria de los territorios u otros bienes comunes (Croxatto, 2015).

Este caso, como otros, da cuenta de que la coexistencia entre feminismo y multiculturalismo no siempre es sencilla. Existen pensadoras que afirman que en el seno de muchos grupos étnicos se encubre la asimetría de género bajo el velo de la tradición y la cultura. El problema es que estos modelos teóricos, como los de Moller Okin, instalan otro dilema: segregación-asimilación (Juliano, 1994). No son pocas las autoras, como Iris Marion Young (1990), que desde la teoría y filosofía política feminista han expresado su preocupación por los riesgos de la asimilación y han cuestionado con ímpetu cierta concepción de justicia entendida como *imparcialidad*. Para Young (1990), la igualdad moderna elimina toda posibilidad de grupos con diferencias (Rivero Casas, 2017) y esto constituye un verdadero peligro.

En esta senda cabe retomar los aportes de Nancy Fraser (1995), quien sostiene que existen dos posturas claramente diferenciadas frente a esta problemática: multiculturalistas y anti esencialistas. Según sus análisis, la versión "pluralista" del multiculturalismo celebra la diferencia de manera acrítica, es decir, sin ahondar en su relación con la desigualdad por lo que conlleva cierto enfoque sumativo que ignora cómo se interseccionan las diferencias; mientras que las posturas antiesencialistas promueven la deconstrucción de las identidades. Cabe decir que, según Fraser (1995), ambas posturas han fracasado, ya que ninguna ha logrado superar la falsa antítesis entre reconocimiento y redistribución. Por tanto, es imposible alcanzar la afamada justicia de género, puesto que el género es en sí mismo una categoría bivalente; y, por tanto, las desigualdades de género responden tanto a una estructura basada en la desigualdad distributiva (división sexual del trabajo) como a las diferencias de estatus originadas al calor de un orden social androcéntrico (y patriarcal).

Así pues, se observa que la mala distribución producto de un orden de género que estructura al capitalismo genera explotación y vulneración económica; y el no reconocimiento reproduce prácticas discriminatorias y violentas fundadas en el androcentrismo. Por ende, alcanzar la justicia de género supone necesariamente de la articulación entre políticas de reconocimiento y redistribución, como también de paridad participativa en los procesos de toma de decisiones. Temas todos que han sido ignorados en la discusión, el diseño, elaboración y ejecución de políticas públicas en la región, y en el país en particular, lo cual ha quedado expuesto con el avance de la

pandemia Covid-19.

3.3 *Violencia contra las mujeres y niñas indígenas*

La violencia contra las mujeres –más aún las indígenas o no blancas -, la naturaleza y los territorios colonizados ha sido históricamente un pilar fundamental al servicio de los "hombres blancos" que dieron curso a la llamada modernización y al desarrollo (Mies, 2019) en la región que hoy conocemos como América Latina y El Caribe. No está de más decir que los Estados modernos, desde su fundación, violentan de múltiples formas los cuerpos-territorios de las mujeres indígenas, generalmente en beneficio de sectores –privados– aliados. De hecho, en una coyuntura marcada por al avance del modelo neo-extractivista, los cuerpos-territorios de las mujeres indígenas sufren una nueva arremetida; padecen múltiples formas de opresión que obedecen a la interseccionalidad entre género, etnia, clase; y, también, a la fusión de patriarcado y racialización. En este contexto, se observa, además, cómo el terror y la coerción son mecanismos aplicados desde las instituciones estatales –y los sectores privados– a fin de alcanzar o conseguir determinados propósitos (Luxemburgo, 1968). Y, sin lugar a dudas, frente a este panorama las mujeres indígenas quedan expuestas a graves situaciones de violencia e injusticia social.

Todo esto, como ya se expresó anteriormente, se ha visto acrecentado por la emergencia sanitaria originada a raíz del COVID-19; situación que no solo ha modificado inexorablemente la realidad y cotidianeidad del mundo entero sino que, también, ha agudizando las desigualdades estructurales en países como Argentina. Para poner en contexto a los/as/es lectores, es prudente señalar que en la región latinoamericana hay, aproximadamente, cincuenta y ocho millones de personas pertenecientes a ochocientos pueblos y naciones indígenas, lo cual, según la CEPAL (2020), representa un 9,8% de la población regional. En el caso puntual de Argentina, según datos del último censo nacional (2010), se calcula que en el país hay alrededor de 955.032 habitantes que se reconocen como miembros de pueblos y naciones indígenas, de los cuales 473.958 son mujeres. Es importante remarcarque si bien oficialmente se registran treinta y cuatro pueblos indígenas, las autoridades y referentes mapuce afirman que, actualmente, hay treinta y ocho naciones originarias en Argentina (Confederación Mapuce de Neuquén, 2021).

Es posible advertir que existen ciertos patrones, a lo largo y ancho del continente americano, que colocan a los/as/es indígenas dentro de los sectores o grupos menos aventajados en tiempos de crisis económica y sanitaria. No son pocos los informes técnicos y artículos académicos que dan cuenta de la grave situación que padecen los pueblos indígenas y que señalan la vulnerabilidad de las mujeres y niñas, más aún en las zonas rurales. Las medidas asumidas por los gobiernos con el fin de "aplanar la curva" de contagio del coronavirus, tales como el confinamiento obligatorio y otras restricciones vinculadas a la circulación en la vía pública, han expuesto a las mujeres y niñas –indígenas y no indígenas-a situaciones de peligro y violencia que ensanchan las brechas de la desigualdad e inequidad social.

El encierro –confinamiento obligatorio- ha hecho que se incremente el riesgo de violencia (física, sexual, psicológica e incluso económica y patrimonial) contra las mujeres y niñas, puesto que muchas conviven con los agresores (CEPAL, 2020). Frente a esto se debe reparar, también, en las numerosas barreras que obstaculizan o dificultan el pedido de ayuda y la realización de denuncias por parte de las víctimas. Los escasos datos estadísticos disponibles, aunque no se encuentran desagregados por pertenencia étnica, permiten observar que el virus no afecta a todos/as/es por igual. Esto demuestra que los sectores más desaventajados de la sociedad, aquellos que viven en la marginalidad, la pobreza, la precariedad laboral; aquellos que padecen la discriminación por razones sexuales y de género; esos son los que hoy experimentan con mayor ahínco las terribles consecuencias de la pandemia. Y, como ya se dijo, las mujeres y niñas indígenas hacen parte de

dichos grupos.

> Nacer mujer indígena puede ser una sentencia a vivir siempre en una situación de pobreza, exclusión y discriminación, debido en gran medida a las circunstancias históricas de marginación. Aspectos como el sexo, los procesos de racialización, las relaciones interétnicas discriminatorias, la discapacidad y las desigualdades territoriales a menudo se combinan para colocar a las mujeres y niñas indígenas en una situación de extrema vulnerabilidad. (CEPAL, 2020, p. 32)

En trabajos previos se señaló que las mujeres indígenas sufren múltiples formas de desigualdad y discriminación; y que los feminicidios indígenas (en tanto continuidad de prácticas genocidas) desnudan crímenes de estado, ya que, son éstos los responsables de dejar morir y/o de exponer a estas mujeres a situaciones de muerte. Las estadísticas son preocupantes -se estiman 329 muertes violentas de mujeres durante 2020 (Observatorio Nacional Mumala, 2020)-, pero poco o nada se sabe sobre la realidad concreta que atraviesan las mujeres indígenas en el país. Sin embargo, es de público conocimiento que las muertes por desnutrición –y enfermedades curables- en comunidades originarias (sobre todo del norte) no han cesado y que se mantienen las pésimas condiciones materiales de existencia que preceden al COVID-19. Incluso, como asevera el Enlace Continental de Mujeres Indígenas de las Américas, a partir de estudios realizados por The Lancet, "gran parte de los Estados no cuentan con data diferenciada por pueblos indígenas de personas infectadas o fallecidas por COVID-19" (cit. en ECMIA, 2020, p. 5). Habida cuenta de todo lo anterior, como señala un informe reciente de la CEPAL, no solo es posible asumir que,

> ...una vez expuestos al SARS-CoV-2, estos pueblos se verán más afectados en el ámbito sanitario por no contar con las condiciones materiales imprescindibles para prevenir los contagios, sino que también sufrirán peores consecuencias socioeconómicas por las restricciones de las medidas extraordinarias impuestas por los Gobiernos para contener el virus, así como por las precarias condiciones laborales, muchas veces informales, en que estos pueblos indígenas realizan sus trabajos. (2020, p. 15)

En el mismo informe se explicita que "más del 86% de las personas indígenas de todo el mundo, en comparación con el 66% de sus homólogos no indígenas, trabajan en la economía informal, donde se enfrentan a condiciones de trabajo deficientes" (OIT cit. en CEPAL, 2020, p. 13). En este sentido, como se ha señalado a lo largo de este apartado, las mujeres originarias configuran un sector que presenta no sólo mayores desventajas frente a los varones sino que además enfrenta formas de discriminación que sobre determinan su situación de pobreza, pues gran número de mujeres indígenas se ven obligadas a trasladarse a los parajes y ciudades lindantes a sus comunidades a fin de vender su fuerza de trabajo en el mercado laboral regional, lo cual se da mayormente en sectores no registrados e informales. En la región norte de la Patagonia argentina el acceso de estas mujeres al empleo se ve gravemente obstaculizado a causa del alto índice de analfabetismo y a la discriminación imperante, todo lo cual se añade a la violencia en el mercado laboral que padecen las mujeres en general.

De hecho, no son pocas las mujeres que desarrollan actividades artísticas y artesanales para garantizar ingresos económicos dentro de sus comunidades. Hoy en día, muchas artesanas se congregan en mesas o grupos por oficios, como por ejemplo las mujeres tejedoras. De este modo logran revalorizar y mantener el conocimiento y el saber tradicional y, a su vez, comercializar productos (por canales informales–no registrados) con el ánimo de generar ingresos que contribuyan al sostenimiento económico y autónomo de las comunidades que integran. Y, como se indicó arriba, la pandemia ha afectado principalmente a estos sectores informales, a los/as/

es cuentapropistas y/o desempleados/as/es. Por todo esto, se afirma que las mujeres indígenas viven una ciudadanía restringida (Bareiro, 2010), ya que se enfrentan a numerosos obstáculos que impiden el pleno ejercicio de derechos y dificultan el acceso a condiciones de igualdad -real- de oportunidades (educación, justicia, salud, empleo, etc.).

La pandemia ha dejado en evidencia la ausencia de políticas de estado que aborden las necesidades específicas de este sector de la población. Las reivindicaciones, demandas y necesidades de las indígenas no pueden ser pensadas desde una lente unifocal; se requiere de un abordaje complejo, intercultural e interseccional capaz de superar toda visión sectaria condenada al fracaso. Con esto, se afirma que superar la injusticia que padecen las mujeres indígenas en Patagonia (y el resto del país) requiere no solo de políticas capaces de reconocer las diferencias identitarias, culturales y cosmológicas sino, también, del cuestionamiento profundo de las estructuras económicas capitalistas, el Estado en su versión liberal (monocultural y uninacional) y la democracia. Urge delinear políticas capaces de articular la redistribución de recursos, el reconocimiento de las diferencias y la participación política (representación) de los pueblos indígenas; y especialmente de las mujeres, pues como sostiene Tarcila Rivera Zea (s.f): las mujeres indígenas tienen derecho a participar en los espacios donde se decide sobre sus vidas.

4. CONCLUSIÓN

Reflexiones finales sobre Justicia de género y políticas públicas

En estas pocas páginas se ha observado que en todos los problemas y procesos políticos complejos está implicada más de una categoría de diferencia. Es decir, resulta improductivo y hasta contraproducente reducir el debate a la cuestión étnica/cultural y/o de género; por el contrario, se requiere de planteos integrales y capaces de romper con análisis que establecen y reproducen jerarquías infructíferas. Es fundamental abordar y analizar en términos interseccionales la desigualdad de géneros para superar toda visión unifocal o falsa antítesis, en términos de Fraser (2008). Sólo así se logrará tomar medidas afirmativas a favor de los grupos menos aventajados; esto supone políticas que -desde un enfoque de derechos en clave de géneros e intercultural-, sean capaces de dar respuesta a las reivindicaciones, necesidades y demandas específicas de las mujeres y niñas indígenas.

Es inevitable señalar que, en Argentina, en los últimos tiempos, hubo significativos avances en materia de derechos de las mujeres y disidencias como, también, de pueblos originarios; sin embargo, es preocupante la ausencia de una perspectiva intercultural crítica y liberadora (Estermann, 2014). Ocurre que, en muchos casos, la interculturalidades un discurso políticamente correcto, pero totalmente vacíos de contenidos; por tanto, su aplicación queda sujeta a la voluntad –e interpretación- de los/as/es funcionarios/as/es de turno. Algo similar sucede con la interseccionalidad, puesto que es parte del "repertorio progresista" sumamente celebrado y aplaudido, aunque, poco se ha logrado traducir en políticas sociales y prácticas concretas orientadas a la equidad. Todo esto debe llamar a la reflexión, pues al momento de legislar y gobernar a favor de la justicia social, es muy necesario considerar la subordinación, la dominación y la violencia estructural que padecen numerosos sectores de la sociedad.

En este sentido, es prioritario consolidar opciones en las que pueda convivir el derecho a la diferencia con los derechos a la igualdad, y esto solo es posible a partir de abordajes integrales que articulen redistribución, reconocimiento y representación. Es preciso apalabrar las múltiples injusticias que tienen lugar en nuestras sociedades y construir alternativas capaces de reconocer el derecho a la diferencia sin olvidar desigualdades estructurales que perpetúan la exclusión y subalternización de numerosos grupos. *Apalabrar* es también una forma de conquistar la arena del reconocimiento, ya que como dice Espinosa Damián (2010): el reconocimiento pasa por la palabra, quienes no hablan y no participan en el diálogo social, no existen. Tomar la palabra, poder

decir y denunciar supone apalabrar las múltiples violencias, esas que se viven puertas adentro del hogar y en el seno de las organizaciones políticas supra comunitarias.

> Yo no quiero que en mi cultura valga cualquier cosa, yo les creo a las chicas. Si yo sé de alguien que ha sido víctima, yo lo hago público [...]. No hace falta un expediente; hay gente que habla muchos años después y pide ayuda como puede y cuando puede. El miedo de las mujeres es que no les crean. A muchos no les gusta que opine así y lo diga, pero yo tengo muy buena memoria. El respeto que las mujeres les tienen a los varones dirigentes, muchas veces hace que no sean capaces de decir las cosas. A veces se puede enfrentar y otras veces no. (L. Huencho, comunicación personal, 26 de febrero de 2021)

Todavía el silencio es un obstáculo crucial para las niñas y mujeres indígenas que cargan con las marcas del abuso y el dolor en sus cuerpos-territorios: "la opresión que padecen las mujeres indígenas se sostiene sobre el silencio" (Espinosa Damián, 2010, pp. 25-26). La palabra, la "voz propia", es un instrumento político (Bidaseca cit. en Sciortino, 2021) clave tanto para denunciar situaciones de violencia, como para cuestionar y superar las barreras que obstaculizan la participación política de las mujeres, sin que ello suponga poner en riesgo la lucha del Pueblo sino fortalecerla. Y aquí también hay que decir que las diversas situaciones desde las que las mujeres indígenas hablan –o intentan tomar la palabra- amerita advertir la colonialidad del género y del poder; este reconocimiento, dice Silvana Sciortino (2021), es fundamental porque "pone a la luz el silencio y la imposibilidad de auto-referenciamiento, como una forma de violencia epistémica" (Sciortino, 2021, p. 147). Entonces, una propuesta superadora de las injusticias y violencias supone re-pensar, también, la noción de ciudadanía a fin de superar la estratificación que impide y obstaculiza el verdadero acceso y goce de derechos, obligaciones, ventajas y desventajas.

Surge, de este modo, la imperiosa necesidad de hacer propuestas innovadoras que sirvan como umbrales de debate y participación de estos grupos. Se puede arriesgar como opción -tal como se ha realizado en países como Nueva Zelanda, Colombia, Bolivia, entre otros- proponer políticas de discriminación positiva que promuevan la representación parlamentaria indígena, a fin de "perfeccionar" la democracia y redefinir mecanismos que garanticen el acceso al poder y el derecho al veto en temas que les afecten de manera directa; aunque, se sabe que no alcanza con la paridad meramente electoral y cuantitativa para sortear la desigualdad estructural. Esto requiere, indudablemente, de transformaciones políticas profundas que atiendan al reconocimiento constitucional de la plurinacionalidad de Argentina, tema vedado hasta el momento. Pero, además, hace lugar al reconocimiento y oficialización de las lenguas originarias, a la necesidad de verdaderos procesos de consulta y participación en lo que hace a los aspectos que afectan a sus intereses y, sobre todo, a la legislación referida al derecho a la tierra y los territorios.

En suma, la justicia social y de género obliga a atender a las desigualdades de clase, étnicas y de género bajo la lente de la interculturalidad crítica y la interseccionalidad como enfoque inminentemente inclusivo. Por tanto, la articulación entre la *redistribución* de "recursos", por caso del territorio y otros bienes comunes estratégicos, a partir de una concepción ancestral (no occidental); el *reconocimiento* de las diferencias identitarias, culturales e incluso filosóficas y cosmológicas; y la *representación* política en términos de paridad participativa, se convierte en un tema urgente e impostergable, sobre todo en tiempos de crisis económica, sanitaria y civilizatoria.

REFERENCIAS

Asamblea General de Naciones Unidas. (2020). *Intensificación de los esfuerzos para eliminar todas las formas de violencia contra las mujeres y las niñas. Informe del secretario general*. ONU. https://undocs.org/es/A/75/274

Bareiro, L. (2010). Ciudadanía, democracia y Estado en plena transformación. *Anuario de Derechos Humanos*, (6), 15-31. https://anuariocdh.uchile.cl/index.php/ADH/article/view/11479

Briones C. y Carrasco M. (1996). *La tierra que nos quitaron*. IIWGIA.

Briones, C., Kropff, L., Cañuqueo, L. y Leuman, M. (2007). *Escenas del multiculturalismo neoliberal. Una proyección desde el sur*. CLACSO.

Carrasco, M. (Ed.) (2018). *Campos de interlocución y políticas de reconocimiento indígena en Argentina.* Antropofagia.

CEPAL (2020). *El impacto del COVID-19 en los pueblos indígenas de América Latina-Abya Yala. Entre la invisibilización y la resistencia colectiva.* https://www.cepal.org/sites/default/files/publication/files/46543/S2000817_es.pdf

Confederación Mapuce de Neuquén [@XAWVNKO]. (2021). INAI solicita a Editorial Estrada que saque de circulación el material "educativo" que agravia a los pueblos indígenas [Home Facebook]. Facebook. https://www.facebook.com/XAWVNKO

Constitución de la Nación Argentina [Const.] Art. 75, inc. 17, 3 de enero de 1995.

Correa Aste, N. (2000). *Interculturalidad y políticas públicas: una agenda al 2016.* CIES-Pontificia Universidad Católica el Perú.

Croxatto, G. (2015). ¿Es el multiculturalismo malo para las mujeres? Respondiendo a la famosa pregunta de Susan Moller Okin a partir de un caso argentino. *Pensar en Derecho,* (5), 137-196.

ECMIA, FIMI y CHIRAPAQ (2020, 11 de mayo). *Mujeres indígenas de las Américas frente a la pandemia del COVID-19* [informe regional]. Enlace Continental de Mujeres Iindígenas de las Américas. https://cutt.ly/bmUx1VC

Espinoza Damián, G. (2010). Mujeres indígenas y territorios. En C. Rodríguez Wallenius; L., Concheiro Bórquezy M. Tarrio García (Coords.), *Disputas territoriales. Actores sociales, instituciones y apropiación del mundo rural*. (pp. 25-48). UAM Unidad Xochimilco.

Estermann, J. (2014). Colonialidad, descolonización e interculturalidad: Apuntes desde la Filosofía Intercultural. *Polis*, *13*(38), 347-368. http://dx.doi.org/10.4067/S0718-65682014000200016

Falaschi, C.; Sánchez, F. y Szulc, A. (2008). Políticas indigenistas en Neuquén: pasado y presente. En C. Briones. (Comp.), *Cartografías Argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad* (pp. 149-185). Geaprona.

Forbes Staff. (2021, 8 de marzo). Pobreza y violencia, legado de la pandemia para mujeres de América Latina. *Forbes Women* https://cutt.ly/7mUx3gT

Fraser, N. (1995). Multiculturalidad y equidad entre los géneros. Un nuevo examen de los debates en torno a la "diferencia" en EE.UU. *Revista de Occidente* (173), 35-55.

Fraser, N. (1997). *Iustitia Interrupta*. Siglo del Hombre Editores.

Fraser, N. (2008). La justicia social en la era de la política de la identidad: redistribución, reconocimiento y participación. *Revista de trabajo*, *4*(6), 2008, pp. 83-99.

García Gualda, S. (2017). *Tejedoras de futuro: la participación política de las mujeres mapuce en el conflicto territorial de Neuquén (1995-2015)* [tesis de doctorado, Universidad Nacional de Cuyo]. Repositorio institucional UNCuyo. http://bdigital.uncu.edu.ar/10690

Gómez, M. y Sciortino, S. (2015). Mujeres indígenas, derechos colectivos y violencia de género: intervenciones en un debate que inicia. *Revista de la carrera de Sociología,* 6 (5), 37-63.https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/entramadosyperspectivas/article/view/1494

Grimson, A. (2011). *Los límites de la cultura.* Siglo XXI.

INDEC. (2010). *Censo Nacional de Población, Hogares y Vivienda.* https://www.indec.gob.ar/indec/web/Nivel4-Tema-2-41-135

Luxemburgo, R. (1968). *La acumulación de capital*. Edicions Internacionals Sedov/GERMINAL.

Mies, M. (2019). *Patriarcado y acumulación a escala mundial.* Traficante de sueños.

Moller Okin, S. (1999). *Is Multiculturalismbadforwomen?* Princeton UniversityPress.

Observatorio Nacional Mumala (2020). Registro Nacional de Femicidios, Femicidios Vinculados, Trans/ Travesticidios y Lesbicidios de MuMaLa. https://www.mumala.ar/observatorio/

Papazian A. (2013). *El territorio también se mueve. Relaciones sociales, historias y memorias en Pulmarí (1880-2006)* [tesis de doctorado, Universidad de Buenos Aires]. Repositorio institucional FILO: UBA. https://n9.cl/ppygm

Parra, F. (2021). Ideología y género: Subversión conceptual, lectura sintomal y genealogía política en Latinoamérica. *Revista Internacional De Pensamiento Político*, 15, 409–430. https://doi.org/10.46661/revintpensampolit.5617

Reygadas, L. (2007). La desigualdad después del (multi)culturalismo. En A. Giglia, C. Garma y A. P. de Teresa (Comps.), ¿A dónde va la antropología? (pp. 341-364). Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa.

Rivera Zea, T. (s.f). Chirapaq. Página principal. Centro de Culturas Indígenas del Perú. Consultado el 13 de mayo de 2021. chirapaq.org.pe/es/

Rivero Casas, J. (2017). Capacidades, reconocimiento y representación: las contribuciones de Nancy Fraser, Iris Marion Young y AmartyaSen a la teoría de la justicia de John Rawls. *Estudios Políticos (México)*, 42, 75-98. www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S0185-16162017000300075&lng=es&nrm=iso

Sciortino, S. (2021). *La lucha de mujeres es un camino.* Prohistoria ediciones.

Tarducci, M. (2013). Abusos, mentiras y videos. A propósito de la niña wichí. *Boletín de Antropología y Educación,* 5, 7-13. https://hum.unne.edu.ar/generoysex/seminario4/s4clase2_3.pdf

Valdivieso, M. (2021). [Apuntes de clase no publicados]. Seminario Políticas Públicas y Justicia de Género, CLACSO.

Varela, N. (2019). *Feminismo 4.0. La cuarta ola*. Ediciones B.

Young, I. (1990). *La Justicia y la política de la diferencia.* Ed. Cátedra.

Zambrini, L. (2015). Diálogos entre el feminismo postestructuralista y la teoría de la interseccionalidad de los géneros. *Revista Punto Género*, (4), 43-54. http://doi.org/10.5354/0719- 0417.2014.36408

AUTORA

Suyai García Gualda. Doctora en Ciencias Sociales y Licenciada en Ciencia Política y Administración Pública por la Universidad Nacional de Cuyo. Magíster en Género, Sociedad y Políticas por PRIGEPP-FLACSO. Investigadora asistente del CONICET en el Instituto Patagónico de Estudios de Humanidades y Ciencias Sociales (IPEHCS- CONICET-UNCo). Docente e investigadora en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional del Comahue (FADECS-UNCo). Principales líneas de estudio: género y pueblos indígenas.

Conflicto de intereses

La autora declara que no existe conflicto de interés.

Financiamiento

El presente trabajo hace parte del Proyecto “Mérito, reconocimiento y castigo en las teorías distributivas contemporáneas” de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional del Comahue y del Proyecto de Unidades Ejecutoras (PUE) “La (re)producción de las desigualdades en la Patagonia Norte. Un abordaje multidimensional” (22920180100046CO) del IPEHCS-CONICET-UNCo.

Agradecimiento

Agradezco a la Dra. Ma. Graciela de Ortúzar por su gentil invitación; a todo el equipo de la Revista por su compromiso y responsabilidad; a la Lic. Agueda Andersen por su colaboración en las tareas de traducción; y a todos/as/es los/as/es integrantes del proyecto “Mérito, reconocimiento y castigo en las teorías distributivas contemporáneas”, especialmente al Dr. Fernando Lizárraga, con quienes tuve la posibilidad de discutir parte de los contenidos de este escrito.

Nota

Una primera versión del presente artículo fue debatida en el V Ciclo de Encuentros, Conferencias y Debates sobre Ética, Ciencia y Política, CIEFI-IDIHCS, FAHCE-CONICET durante el mes de noviembre de 2020. Cabe agregar que parte de los análisis y resultados expuestos en este escrito han sido considerados en el capítulo “Feminismo, diferencia(s) y justicia de género(s)”, actualmente en prensa.



https://doi.org/10.46652/resistances.v2i3.40
Dossier Section | Peer Reviewed |
ISSN 2737-6222 | Vol. 2 Issue 3, 2021, e21040
Quito, Ecuador
Submitted: 07 March 2021
Accepted: 25 June 2021
Published online: 12 July 2021

Entre distribución y reconocimiento. Reflexiones en torno al debate sobre justicia en salud pública

Between distribution and recognition. Reflections on the debate on justice in public health

Adriana María Arpini
Universidad Nacional de Cuyo - Argentina
Mendoza, Argentina
aarpini@mendoza-conicet.gob.ar

RESUMEN

Proponemos una reflexión en torno a los problemas de justicia (e injusticia) con el propósito de aportar a la fundamentación de criterios para una revisión y transformación del modo en que se instrumentaliza la atención de salud de grupos subalternizados (v. gr. mujeres migrantes). Repasamos las concepciones clásicas (Aristóteles) y contemporáneas de justicia (Rawls, Sen), así como una elaboración ético-crítica con perspectiva latinoamericana (Dussel), con el propósito de dilucidar en modo en que se operacionaliza, entre distribución y reconocimiento, una concepción de justicia que habilite prácticas acordes a la libre decisión y realización del propio proyecto de vida.

Palabras claves: justicia, distribución, reconocimiento, capacidad, libertad

ABSTRACT

We propose a reflection on the problems of justice (and injustice) in order to contribute to the foundation of criteria for a review and transformation the way in which the health care of subaltern groups is instrumentalized (v. gr. migrant women). We review the classical (Aristotle) and contemporary conceptions of justice (Rawls, Sen), and a critical ethic elaboration with a Latin American perspective (Dussel), with the purpose of elucidating the way in which a conception of justice is operationalized, between distribution and recognition, that enables practices according to the free decision and realization of one's life project.

Keywords: justice, distribution, recognition, capacity, freedom







1. INTRODUCCIÓN

Nos proponemos realizar un aporte, modesto, a la reflexión en torno al problema de la justicia en los debates salud pública. Somos conscientes de la complejidad de la cuestión, que ofrece múltiples y conflictivas aristas. No pretendemos agotarlas. Si logramos echar un poco de luz sobre alguno de los aspectos a considerar, seguramente será mayor la sombra que se proyecte. Podremos, no obstante, andar algunos pasos.

Diremos para empezar que nos resulta casi imposible pensar los problemas de la salud en forma aislada, prescindiendo de una consideración crítica sobre las formas de vida y las determinantes del modelo productivo que compromete la vida misma sobre el planeta y amenaza el bienestar de grupos sociales, comunidades, pueblos, especialmente los menos favorecidos en el reparto de los bienes materiales y simbólicos. El acceso al agua potable, a una alimentación variada y libre de agrotóxicos, a un medio ambiente saludable, a lazos sociales y sistemas de confianza, al goce de los bienes culturales, a la posibilidad de intervenir en la búsqueda colaborativa de soluciones son, entre otros, determinantes eco-socio-culturales de la salud en sentido amplio –es decir, de la salud biofísica, psíquica, social, cultural y ambiental–. Su menoscabo y/o arbitraria distribución pone en evidencia la necesidad de introducir transformaciones urgentes, no sólo en el sistema sanitario, sino en el sistema de producción en general y los subsistemas asociados: educación, vivienda, seguridad social, etc. Ahora bien, dada la complejidad del problema, su abordaje sólo será posible si al mismo tiempo se considera un re-dimensionamiento epistemológico y ético-político, que haga lugar a la mirada de los más desprotegidos, la perspectiva de género, el diálogo intercultural y los saberes complementarios que hacen al respeto del derecho a la salud de grupos étnicos marginados. Para expresarlo con una categoría de Enrique Dussel (1989), se trata de incorporar la mirada de las "víctimas del sistema". Es el caso, para poner sólo un ejemplo, de las mujeres migrantes de grupos étnicos marginados, que históricamente han visto vulnerados sus derechos, y no obstante resisten y luchan por el cuidado de la vida, la tierra, las semillas y los frutos de la naturaleza.

En este camino los debates, tensiones y conflictos entre la justicia distributiva y la justicia del reconocimiento tienen injerencia en el campo de la salud; como así también la propuesta de justicia integral e intersectorial sanitaria –que considera aspectos sociales, económicos, culturales, de géneros y etnias–. Asimismo, las nociones de cuidados integrales, diálogo intercultural y saberes complementarios o diversos.

Debemos agregar, para ir entrando en tema, que tratándose de cuestiones relativas a la justicia es necesario diferenciar entre desigualdad y diversidad. Como hemos sostenido (Arpini, A., 2020, pp. 101-130), son dos tipos diferentes de relaciones, aunque muchas veces se superponen profundizando situaciones de injusticia. Es, por tanto, pertinente diferenciar entre injusticias por desigualdad e injusticias por desconocimiento de la diversidad o desprecio. La desigualdad se refiere en la mayoría de los casos a la posesión y/o disposición de recursos materiales y bienes, necesarios para la reproducción de la vida de sujetos sociales mediante la satisfacción de necesidades, en forma individual o colectiva; asimismo se considera la utilización y mejoramiento de recursos y la transmisión social de los usos vinculados a ellos. La diversidad, en cambio, hace referencia principalmente a la dimensión simbólica, es decir a creencias, ritos y costumbres concernientes la reproducción y conservación de la vida, a las relaciones entre los humanos y de estos con la naturaleza y los objetos de la cultura. La separación entre lo desigual de lo diverso es un recurso analítico que busca comprender una noción ampliada de justicia (e injusticia), y evitar que esta quede reducida a cuestiones de redistribución de bienes –más o menos equitativa– y procedimientos o instituciones destinados a tal fin.

2. Justicia, concepto polifónico

Al parecer, el concepto de justicia encierra cierta polifonía. Razón por la cual consideramos pertinente precisar en qué consiste la justicia (y la injusticia) en relación con la desigualdad y con el reconocimiento; esto retomando en parte consideraciones realizadas en nuestro trabajo "Justicia, diversidad, reconocimiento" (Arpini, 2020). Para ello repasamos en primer lugar la concepción clásica aristotélica; nos detenemos, luego, a considerar el lugar de los recursos y las capacidades en la configuración de la noción de justicia de autores como Rawls y Sen respectivamente; analizamos la complementariedad entre los aportes de Sen y Dussel en relación con las ideas de "afiliación plural" y "vida buena". Intentamos, por último, una operacionalización de la noción de justicia que permita dimensiona el alcance de las transformaciones, a nivel de las prácticas sociales y de la configuración de subjetividades, en vistas de suprimir injusticias y al mismo tiempo reconocer y atender demandas de ampliación de justicia.

Una concepción ampliamente aceptada dentro de la tradición de pensamiento occidental, que está presente también –con variaciones– en las cosmologías de numerosos pueblos no occidentales, considera que una acción, una ley, una decisión, etc. son justas cuando no interfieren con el orden al cual pertenece, es decir, cuando contribuyen a conservar la armonía del todo. Por el contrario, cuando una cosa usurpa el lugar de otra, se rompe la armonía o hay exceso –ὕβρις–, se produce una injusticia. Según esto, la justicia se equipara con el orden establecido y con la medida del mismo. Y la injusticia se produce cuando ciertas acciones o decisiones arruinan de algún modo el orden, lo ponen en tela de juicio.

Aristóteles introduce algunas distinciones. En la ética nicomaquea expresa que "lo justo será lo que es conforme a la ley y a la igualdad, y lo injusto será lo ilegal y lo desigual". Por una parte, lo justo y lo injusto se establecen con relación a la ley. Según el estagirita, se consideran justos los actos conforme a la ley, en la medida que "las leyes, siempre que estatuyen algo, tienen por objeto favorecer el interés general de todos los ciudadanos, (...) podemos decir, en cierto sentido, que las leyes son justas cuando crean o conservan para la asociación política el bienestar". (Ética a Nicómaco, V, 1).

Por otra parte, lo justo y lo injusto se establecen con relación a la igualdad. Así, Aristóteles considera injusto tanto al hombre ávido, que pide más de lo que le es debido, como al que busca para sí un daño menor. Ambos son injustos porque violan la igualdad. Dice Aristóteles en la Política "(...) todos opinan que la justicia es una cierta igualdad, y hasta cierto punto coinciden (...), pues dicen que la justicia es algo, que es relativa a ciertas personas y que debe haber igualdad para los iguales" (Política, III, 12, 1282 b).

De acuerdo con el pensamiento de Aristóteles, la justicia es por una parte el conjunto de leyes que resguardan el orden vigente, y por otra parte, el principio de igualdad que regula el reparto de los bienes socialmente valorados y las transacciones entre los individuos. La injusticia se produce cuando se transgrede la ley y de este modo se arruina o altera el orden, y también cuando alguien pretende más (o menos) de lo que le corresponde según su ubicación social.

Dejando entre paréntesis la contextualización histórica, es posible estimar la contribución aristotélica sobre de la justicia como igualdad en la medida que busca mantener o restablecer la paridad damnificada por acciones que menoscaban el reparto equitativo. Sin embargo, podríamos preguntarnos ¿qué se oculta en la sombra proyectada por la concepción aristotélica de justicia? ¿Qué tipo de justicia podrían reclamar los grupos considerados no iguales –las mujeres, los esclavos, los extranjeros, etc.? ¿Podrían ellos demandar igualdad tanto desde el punto de vista del

debido respeto como del reparto de bienes socialmente producidos? ¿Podrían, siendo diversos –y también desiguales– exigir justicia en el reconocimiento y la redistribución? De ser posible, ello implicaría una transformación de los criterios del reparto, y más aún, una metamorfosis de la estructura misma de la sociedad y sus instituciones, esto es una mutación del orden vigente con el propósito de incluir en el sistema de justicia a los grupos excluidos. Y de este modo reconocerlos como iguales.

En efecto, la concepción aristotélica, y otras inspiradas en ella, suponen la existencia de un Orden Universal intrínsecamente justo. Cualquier alteración del mismo deviene en injusticia y debe ser castigado. Hoy por hoy sabemos que existen órdenes diversos, que son construidos y re-construidos históricamente por grupos eco-socio-culturalmente situados, respondiendo a las necesidades propias de la realización y acrecentamiento de sus modos de vida. De manera que al hablar de la construcción del/los orden/es se hace necesario trascender la lógica de la identidad. Esa que se sostiene en el principio de exclusión del tercero, del que es y no es, que es diferente.

Cuando se introduce en la consideración de la justicia la cuestión del reconocimiento de la diversidad, entonces se hace necesario pensar una un concepto de dignidad que se ajuste a la realidad concreta de los seres humanos eco-socio-culturalmente situados. Una noción de dignidad intrínseca que haga lugar a todos, también de los terceros: víctimas, mujeres, niños, desplazados, migrantes, marginados, esclavos, etc.

Veamos cómo opera la noción de justicia en tiempos más recientes. A propósito de la distribución de las cargas y beneficios de la investigación con sujetos humanos en ciencias del comportamiento y biomedicina, el Informe Belmont introduce el principio de justicia, junto a los de respeto por la persona y beneficencia. Tales principios están presentes desde muy temprano en la tradición de la bioética occidental, basta con mencionar el juramento hipocrático donde están ya considerados los criterios de beneficencia, no maleficencia y justicia. En el documento surgido en 1978 se entiende la justicia en el sentido de la "equidad en la distribución" de recursos, cuidados, riesgos y beneficios de la investigación científica, aunque también se menciona la "igualdad en el trato de los iguales". En ambos casos pueden plantearse situaciones dilemáticas, pues por una parte ¿cuál es el criterio que garantiza la equidad en la distribución?, y por otra parte ¿quiénes son los iguales y quiénes los desiguales? Con respecto a lo primero la dificultad consiste en determinar el patrón según el cual decidir la distribución: ¿a cada persona por igual, o según su necesidad, o según su esfuerzo individual, o según sus méritos, o según sus contribuciones? ¿Cuál es el patrón? ¿Quién y cómo se define? Con respecto a lo segundo, la igualdad se entiende en relación con una misma categoría ontológica, "seres humanos". Pero ¿qué sucede cuando en la definición de esa categoría ontológica se introducen –exprofeso o subrepticiamente– matices referidos al género, la raza, la etnia o la clase social? Lo que se pone en entredicho no es el principio de justicia en sí mismo, sino el modo en que se lo operacionaliza.

3. Recursos y capacidades. Las propuesta de Rawls y Sen

Retomamos en este apartado los principales conceptos de las propuestas de John Rawls y Amartya Sen que hemos desarrollado en el trabajo antes mencionado (Arpini, A,. 2020, pp. 101 -130). Reiteramos esta descripción a los efectos de ampliar el panorama sobre las diversas acentuaciones en la comprensión de la noción de justicia y ponerlas, ahora, a disposición para una reflexión sobre problemas de salud pública.

En su reflexión filosófico-política sobre la justicia, John Rawls toma como punto de partida la idea de que "la justicia es la primera virtud de las instituciones sociales, como la verdad lo es de los sistemas de pensamiento" (Rawls, J., 1979, p. 19). Asume que una sociedad es una asociación de personas que ajustan sus acciones a reglas, las cuales cooperan a fin de promover el bien de

los participantes, aun cuando entre ellos no siempre haya identidad de intereses, y pueda, por el contrario, aflorar el conflicto. Este se produce porque las personas no son indiferentes a la distribución de los mayores beneficios producidos por su colaboración. De ahí la necesidad de establecer principios de la justicia social, que “proporcionan un modo para asignar derechos y deberes en las instituciones básicas de la sociedad y definen la distribución apropiada de los beneficios y las cargas de la cooperación social” (Rawls, J., 1979, p. 21)

La constitución política y las disposiciones económicas y sociales son as instituciones básicas de la sociedad, que en conjunto definen los derechos y deberes de las personas, influyendo sobre sus perspectivas de vida. Estas difieren en relación con las posiciones sociales de los sujetos y están determinadas en parte por el sistema político, en parte por circunstancias económicas y sociales, resultando que las instituciones favorecen a unas posiciones más que a otras. Estas desigualdades, que no se justifican por razones de mérito o demérito, deben ser corregidas mediante la aplicación de los principios de justicia social, pues en una “sociedad bien ordenada”, la justicia depende de “cómo se asignan los derechos y deberes fundamentales, y de las oportunidades económicas y las condiciones sociales de los diversos sectores de la sociedad” (Rawls, J., 1979, p. 24).

En su propuesta, Rawls se poya en la teoría del contrato social, llevándola a un grado de abstracción superior al que presentaba en las elaboraciones de los modernos –Locke, Rousseau, Kant– y señala que el objeto del acuerdo original es la formulación de los principios de justicia para la estructura básica de la sociedad. Imagina una situación hipotética, de igualdad –equivalente al estado de naturaleza para la teoría clásica del contrato social–, a la que denomina “posición originaria”. En tal posición, todos ignoran el lugar que ocupan en la sociedad, así como su posición económica, su clase o estado social, tampoco conocen la suerte que tendrán en la distribución de ventajas y capacidades naturales, ni su concepción del bien, ni sus tendencias psicológicas. Así afectados por una suerte de “un velo de ignorancia”, la situación inicial es equitativa para todas las personas consideradas como seres morales –racionales y sin intereses previos de ningún tipo. Los principios de justicia que formulen serán el resultado de un acuerdo justo, es decir equitativo. No se juega en este esquema el principio de utilidad, sino el de reciprocidad, implícito en la noción de “sociedad bien ordenada”. Ambos principios son incompatibles entre sí. Uno responde a intereses egoístas y el otro supone criterios de solidaridad propios de las sociedades ordenadas. En teoría, cada persona cuenta por lo que es, nadie está en posición subordinada. La igualdad en el punto de partida es, pues, la garantía de la imparcialidad en la consideración de las preferencias e intereses de cada uno.

Los “Bienes primarios” son los indispensables para satisfacer las necesidades posibilitantes de cualquier plan de vida, ya sean naturales (salud, inteligencia) o socialmente producidos (derechos, fortuna, oportunidades). Las instituciones básicas de la sociedad deben garantizar que cualquier persona esté en condiciones de perseguir su plan de vida, independientemente de cuál sea su contenido. Para ello es necesario conjugar los principios de libertad e igualdad. Esto es armonizar la autonomía personal con el principio kantiano de que todos los hombres son fines y nunca medios. Rawls los formula de la siguiente manera:

> Primer principio: Cada persona ha de tener un derecho igual al más amplio sistema total de libertades básicas, compatible con un sistema similar de libertades para todos.
> Segundo principio: Las desigualdades económicas y sociales han de ser estructuradas de manera que sean para: a) mayor beneficio de los menos aventajados, de acuerdo con un principio de ahorro justo, y b) unido a que los cargos y las funciones sean asequibles a todos, bajo condiciones de justa igualdad de oportunidades (Rawls, J., 1979, pp. 340-341).

Podemos considerar como un acierto el compromiso de Rawls con el principio de igualdad en el sentido de que en una sociedad democrática cada individuo cuenta como participante y co-responsable de la misma. Sin embargo, es necesario señalar que existen otras fuentes de desigualdad además de las económicas y sociales. La raza, el género, el contexto de nacimiento, la edad, el tipo y grado de educación alcanzado hacen referencia a la diversidad, aunque debido a estructuras socio-culturales discriminatorias o excluyentes, impactan sobre la desigualdad económica y social. De este modo se solapan y producen situaciones doblemente injustas: por una parte con relación a la redistribución de la riqueza; por otra parte con relación al desconocimiento de la diversidad de las formas de vida. Resulta, entonces, doblemente vulnerado el derecho a proyectar un plan de vida propio, desde la propia identidad personal y cultural.

Amartya Sen, por su parte, se muestra escéptico ante la apelación a la "posición originaria" para derivar principios de justicia. Considera que el enfoque de Rawls sobre los bienes primarios introduce una tensión entre los recursos y la libertad de las personas para decidir sobre sus vidas. Además, entiende que es necesario prestar atención a los problemas de la justicia global, apelando a una teoría que considere a las múltiples relaciones existentes en un mundo globalizado, más allá del universalismo y el particularismo.

Busca corregir insuficiencias del esquema rawlsiano en el examen de la desigualdad. Piensa que es insuficiente la igualdad en el reparto de "bienes primarios" porque se concentra en la disponibilidad de los mismos y descuida el modo en que estos pueden ser aprovechados por individuos diferentes, en contextos diferentes. Dado que tales bienes solo son "medios" para conseguir libertades. La igualdad debería darse, no por los objetos, sino por la capacidad de cada sujeto para convertir esos recursos en libertades (cfr. Sen, A., 2003). En relación con esto último es que surgen las diferencias entre los seres humanos, ya sea por causa del metabolismo, del clima, de la resistencia a las enfermedades, de las circunstancias económicas, políticas, sociales, culturales de sus vidas.

> Los seres humanos –dice Sen– difieren entre sí de muchas maneras. Tenemos características y circunstancias externas diversas. Comenzamos a vivir con diferentes dotes de riqueza y compromisos heredados. Habitamos en diferentes ambientes naturales, algunos más hostiles que otros. Las sociedades y comunidades de las que formamos parte nos ofrecen diversas oportunidades de lo que podemos o no podemos hacer. Los factores epidemiológicos de las regiones donde vivimos pueden afectar profundamente a nuestra salud y bienestar. (...) también nos diferenciamos por nuestras características personales (por ejemplo, edad, sexo, capacidad física y mental). (...) Una de las consecuencias de la «diversidad humana» es que la igualdad en un ámbito determinado suele ir unida, de hecho, con la desigualdad en otro ámbito diferente (Sen, A., 2003, pp. 32-33).

En consecuencia, Sen dirige su atención hacia las capacidades por considerar que tiene valor intrínseco para la vida. Tales capacidades son entendidas como "desempeños" (functionings) de los individuos, es decir, las cosas que logran hacer o llegan a ser a lo largo de sus vidas. Pueden ser múltiples y de distinto tipo: lograr adecuados niveles de nutrición, salud, educación, autorrespeto, integración social. Dado que su valoración es variable según las personas y los contextos, una buena política igualitaria debería ser sensible a estas variaciones. La finalidad de la economía debe ser, pues, permitir el desarrollo de las capacidades de las personas ampliando sus opciones vitales. Lo cual constituye un punto de partida diferente al de la economía clásica, regida por la lógica de la utilidad.

El economista bengalí considera que el Estado de bienestar es uno de los grandes logros de la sociedad europea, cuya naturaleza consiste en ofrecer protección a las personas que sin ayuda

no serían capaces de tener una vida mínimamente aceptable según criterios de la sociedad moderna, en base al criterio de la interdependencia entre los seres humanos. (Cf. Sen, A., 1999). Tal interdependencia es compatible con la economía de mercado. La evolución del Estado de bienestar ha permitido pensar que es posible una sociedad interdependiente, donde prevalece la idea de responsabilidad y el compromiso de gobernar a partir del intercambio de ideas basado en un debate libre. Ahora bien, no basta con la responsabilidad individual, es necesario combinarla de forma equilibrada con la responsabilidad social hacia los enfermos y los pobres (los que en términos de Rawls resultan menos favorecidos, o en términos de Dussel son las víctimas del sistema). Es necesario, entonces, profundizar el análisis apelando a otros puntos de vista. Veamos la posibilidad de complementar el aporte de Sen con la perspectiva de la "vida buena" según el análisis de Enrique Dussel.

4. "Afiliación plural" y "vida buena". Complementariedad entre aportes de Sen y Dussel.

Hemos visto que Sen propone una concepción diferente de justicia global, apartándose tanto del universalismo abstracto de una "posición original", como del particularismo remitido a la nacionalidad. Se basa en el reconocimiento de que los sujetos sociales participan de identidades múltiples, cada una de las cuales presentan demandas que se complementan o compiten con las surgidas de otras identidades. Se refiere a este fenómeno como «afiliación plural». Noción que contiene la idea de que las demandas de justicia están relacionadas con identidades múltiples –v. gr. las mujeres–, que atraviesan las fronteras –muchas veces en forma literal –v. gr. las mujeres migrantes–. Dice Sen:

> Con la afiliación plural el ejercicio de la imparcialidad puede ser aplicado a diferentes grupos (incluyendo –pero no únicamente– a naciones), y las respectivas demandas relacionadas a nuestras identidades múltiples pueden ser todas tomadas seriamente (sin tomar en cuenta el modo en que los reclamos conflictivos sean por último resueltos). Demandas que atraviesan fronteras (...) si la solidaridad de los grupos feministas ayuda a generar cambio social a través de las fronteras (quizás proveyendo de apoyo a grupos locales, generando críticas de las políticas de los gobiernos o negocios o simplemente ayudando a colocar las desigualdades olvidadas en la agenda de las discusiones públicas), entonces la exigencia de tales organizaciones –y de hecho tales modos de pensamiento– bien pueden ser integrados en la clase de bienes públicos globales. Pero necesitamos dirigir la cuestión a cómo las afiliaciones e interacciones, y sus consecuencias, han sido evaluadas normativamente, invocando ideas tales como justicia e imparcialidad. Todo esto requiere de uso extensivo de las perspectivas de la afiliación plural y de la aplicación de la disciplina de la justicia e imparcialidad en estos respectivos grupos (Sen, 2001, § 27).

Los individuos viven y operan en un mundo donde existen las instituciones, muchas de ellas funcionan a través de las fronteras (v. gr. médicos sin fronteras). De su existencia y funcionamiento dependen muchas de las oportunidades y perspectivas de que las personas y los grupos socioculturales alcancen los fines de su vida. Los roles de tales instituciones pueden ser razonablemente evaluados a la luz de sus contribuciones para potenciar libertades.

La propuesta de Amartya Sen introduce una flexión en la consideración rawlsiana de la justicia, en la medida que permite tener en cuenta aquello que las personas logran hacer y llegan a ser a partir de recursos distribuidos en un contexto social y natural específico; sin embargo cabe todavía señalar algunos aspectos que ni Sen ni Rawls explicitan suficientemente.

Por un lado, ambas teorías acentúan la necesidad de ofrecer igualdad de oportunidades para que los sujetos tengan opciones/libertades para desarrollar su proyecto de vida personal. Pero,

por otro lado, en el seno de la vida social los individuos forman parte de grupos diversos –v. gr. las mujeres, los niños, los adultos mayores, las personas de raza negra, los extranjeros, los pueblos originarios, los migrantes, los desplazados, los refugiados, los habitantes de las favelas, etc.–. Es necesario, por tanto, tomar suficientemente en cuenta las condiciones estructurales y contextuales, presentes e históricas, por las cuales esos grupos devienen subordinados, marginados, segregados o excluidos, resultando en situación de manifiesta injusticia.

Tal injusticia sucede en buena medida por causa del desigual reparto de los bienes básicos, pero también por causa del no-reconocimiento de la diversidad constitutiva de sus propias identidades. El concepto de "afiliación plural", si bien contribuye al reconocimiento y descripción de estas diferencias, requiere alcanzar un nivel de mayor fundamentación.

Enrique Dussel lleva adelante una crítica ética a los planteos de Amartya Sen, a los que busca complementar proporcionando una más adecuada fundamentación. Reconoce que su mirada desde la periferia del mundo globalizado le permite al economista indio una comprensión de los problemas económicos más compleja que la de los economistas clásicos, quienes realizan un manejo reductivo de los indicadores con que se mide el desarrollo de los pueblos. Sen, muestra que en la economía funcionan muchos otros factores, además de la persecución del interés egoísta y la eficacia técnica. A mediano o largo plazo, estos criterios pueden llegar a negar la vida humana y no encuentran justificación ética ni económica. Para Sen, los seres humanos en cuanto son sujetos concretos de valoraciones pueden elegir lo que más valoran sin que ello coincida con los criterios de utilidad o bienestar de la economía liberal. Es cierto que para la realización de los fines de la vida, las personas necesitan del bienestar y la utilidad, pero desde la libertad de elegir. De esta manera, afirma Dussel, Sen articula la dimensión formal de la economía clásica con la dimensión subjetiva material de la pluralidad de formas de vida en la evaluación del propio proyecto de vida.

De hecho, las personas que aspiran al bienestar están en situación de desigualdad. En este sentido, el concepto de "capacidad" elaborado por Sen consiste en tener la posibilidad efectiva de realizar libremente ese modo de vida con los bienes útiles que proporcionan bienestar. La posesión de "bienes" no implica necesariamente la "capacidad" para gozar de ellos. Esto conlleva un modo diferente de "medir" la situación de la realización del sujeto económico. En efecto, los aportes de Sen han permitido reelaborar los indicadores que miden el desarrollo humano, pues los criterios materiales para clasificar el desarrollo de los países no depende sólo del Producto Bruto Interno. El Informe sobre Desarrollo Humano (1998) incorpora indicadores tales como la esperanza de vida, el grado de alfabetización y escolaridad, la casa habitación, los medios de transporte y comunicación, las emisiones de CO_2 per cápita. Todos ellos aluden a aspectos de la vida humana, cuyo criterio universal último es, según Dussel, el de una ética material que incluye y supera los principios del utilitarismo, y aún los de las "capacidades" enunciado por el propio Sen.

> En efecto –dice Dussel– la vida humana (como modo de realidad, de un ser vivo autoconciente y por ello responsable de su propia vida) es la que permite la satisfacción o la felicidad del cumplimiento de lo deseado (utilitarismo), la lucha por la realización del propio interés (welferism, aunque no egoista, porque la vida humana siempre es de una comunidad como su horizonte necesario desde su origen), la necesidad del alimento, de la casa, etc. (Dussel, 2001, § 16; Dussel, 1998).

Consideramos que existe convergencia entre la teoría económica de Amartya Sen y la ética de la liberación de Enrique Dussel en el sentido de que esta complementa a aquella proveyendo criterios de fundamentación ético-normativos en las dimensiones material, formal, crítica y/o de

factibilidad. Desde esta perspectiva, la "vida buena" requiere tanto del orden material como de los valores culturales. Dado que se propone una ética material, el punto de partida es la "vida" y todo lo que está vinculado a ella –necesidades, afectos, pulsiones, seguridad, cultura–, desde la corporalidad al anhelo de reproducción de la vida misma. (Cfr. Dussel, 1996, pp. 15-16)

El principio ético-normativo material universal de la propuesta dusseliana es formulado de la siguiente manera:

> El que actúa éticamente debe (como obligación) producir, reproducir y desarrollar autorresponsablemente la vida concreta de cada sujeto humano, en una comunidad de vida, desde una "vida buena" cultural e histórica (su modo de concebir la felicidad, con una cierta referencia a los valores y a una manera fundamental de comprender el ser como deber ser, por ello con pretensión de rectitud también), que se comparte pulsional y solidariamente teniendo como referencia última toda la humanidad, es decir, es un enunciado normativo con pretensión de verdad práctica, y además con pretensión de universalidad (Dussel, 1998, 140).

Se trata de un principio que es al mismo tiempo criterio de verdad teórica y práctica. Se dinamiza a través de las culturas, pues constituye su motivación intrínseca. Cualquiera sea el modo culturalmente construido de entender la "vida buena", su finalidad consiste en afirmar y potenciar la vida del sujeto, la comunidad, la humanidad, la biosfera.

A la luz de las reflexiones y aportes precedentes, podemos retomar la pregunta por la justicia en relación con la distribución y el reconocimiento, teniendo como horizonte los debates sobre salud pública, los cuales pueden ser ejemplificados por las peripecias que se ven obligados a atravesar las mujeres migrantes en busca de atención por problemas de salud.

5. Operacionalizar la noción de justicia

Observamos que en las sociedades contemporáneas, en las que predomina el sistema de producción capitalista, aun en aquellas en que las instituciones democráticas funcionan adecuadamente y disponen de servicios públicos de salud, persisten formas de injusticia provocadas por motivos diferentes, que llegan a configurar escenarios indignos. Más aún cuando se trata de las regiones más postergadas del planeta sometidas a situaciones de colonialidad política y/o cultural, es decir la colonialidad del poder y del saber (Quijano, 2014). Es necesario, entonces, proveer criterios que permitan operacionalizar la noción de justicia, identificando las formas de injusticia que se generan (Figura 1).

Figura 1. Criterios de que permiten operacionalizar la noción de justicia

Democracia

Injusticia Cultural (Déficit de reconocimiento de la diversidad)

Injusticia socio-política (Déficit de políticas de igualdad)

Diversidad

Desigualdad

Injusticia Económico-cultural (Redistribución desigual de bienes culturales)

Injusticia Económica (Redistribución desigual de bienes materiales)

Capitalismo

Fuente: Arpini, 2020

Imaginemos un plano social atravesado por dos ejes que se cruzan. Uno de ellos, el vertical, representa la tensión (diferencia) entre democracia y capitalismo, el otro, horizontal, expresa la tensión entre diversidad y desigualdad. El plano queda dividido en cuatro partes. Nos interesa comprender qué clase de injusticia en relación con el acceso a la salud –o a cualquier otro bien socio-cultural– se plantea en los espacios limitados entre democracia y diversidad, y entre democracia y desigualdad, por una parte, y por otra parte, entre capitalismo y diversidad, y entre capitalismo y desigualdad.

En el primer caso, democracia – diversidad, encontramos que los principios de libertad e igualdad, rectores de las sociedades democráticas "bien ordenadas", podrían verse dañados por formas defectivas de reconocimiento o de menosprecio hacia ciertos grupos sociales por razones socio-culturales, como son la discriminación por motivos raciales, étnicos o de género. Aquí cobran relevancia las valoraciones. Los valores como categorías de orientación práctica, son mediaciones a través de las cuales los sujetos sociales se comprenden a sí mismos en relación con su época, su cultura, su lugar en las relaciones sociales y de poder. Tales formas de auto-comprensión pueden no ser legítimas, o serlo sólo parcialmente, como sucede con sectores sociales o comunidades en condiciones de subalternidad, coloniaje, discriminación. La salud, como un bien material y cultural, es capacitante para ejercer la libertad de elegir el propio proyecto de vida (personal y de la comunidad). Elección que resulta obstaculizada y hasta impedida por un déficit de reconocimiento.

En el segundo caso, democracia – desigualdad, se trata de situaciones de injusticia socio-política, causadas por un déficit de decisión política, en muchos casos por una total ausencia de voluntad política para implementar medidas tendientes a nivelar las posibilidades de los grupos sociales postergados en el acceso a los servicios de salud –o cualquier otro servicio necesario para desarrollar y acrecentar la vida. Es el caso en que la responsabilidad política de "hacer vivir" –para expresarlo según la formulación foucaultiana– es abandonada, y simplemente "se deja morir". (Cf. Foucault, M., 2006) Lo que provoca una constricción, y en caso extremo una anulación, de las posibilidades de elegir libremente cómo vivir.

En el espacio delimitado entre capitalismo – diversidad, estamos frente a un desigual reparto de bienes culturales, o mejor dicho frente a un desigual acceso al goce de bienes culturales por parte de grupos sociales culturalmente diversos, al mismo tiempo que se dificulta la posibilidad de compartir los bienes producidos por dichos grupos. Lo cual redunda en un menoscabo de las posibilidades de acceder a otras formas de atender a los problemas de salud. V. gr. diversas determinaciones culturales en la atención y acompañamiento del parto –"pato respetado"–.

Por último, cuando se trata de la relación entre capitalismo – desigualdad, la injusticia se produce por inequidad en la distribución de los bienes necesarios para garantizar la reproducción de la vida de cada uno –realizar su propio proyecto de vida– y de la sociedad en su conjunto. Es el caso de una inequitativa redistribución económica. Es esta, tal vez, la forma de injusticia más visibilizada y que conlleva consecuencias más comprometidas, pues está en la base de todas las otras formas de retaceo de la libertad, en el sentido de tener, hacer y ser.

Ya hemos señalado que las cuatro formas de injusticia se combinan de muchas maneras y se potencian, dando lugar a escenarios de inequidad y aún más, de ostensible desprecio. Ahora bien, todas estas formas de injusticia tienen en común que cuestionan la acción de un particular o un hecho cuyo señalamiento y corrección permite restablecer el orden vigente –tal como podría esperarse dentro del planteo aristotélico–; pero aún más, ellas ponen en entredicho no sólo las acciones particulares, sino el orden mismo que las posibilita. Presionan sobre los límites de lo establecido demandando mayor justicia, ponen en evidencia que no es sólo un problema

de presupuesto, sino una exigencia de revisión y transformación de la estructura de relaciones sociales, económicas, políticas y culturales. Implica también transformaciones a nivel de la propia subjetividad, en el sentido del auto y hétero reconocimiento –ya sea como demandante o como efector de un servicio de salud–. Autovaloración y valoración del otro en cuanto a las posibilidades y capacidades son condiciones necesarias para decidir en perspectiva instituyente sobre la forma de vida buena.

REFERENCIAS

Aristóteles. (1981). *Ética a Nicómaco (Edición bilingüe), Estudio preliminar, notas y traducción de Julián Marías,* Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, (Reimpresión de la 3ª edición).

Aristóteles. (1983). *Política (2da Edición).* Centro de Estudios Constitucionales.

Arpini, A. M. (2020). *Tramas e itinerarios. Entre Filosofía práctica e Historia de las ideas de nuestra América.* Teseo.

Dussel Ambrossini, E. (2014). Ética Material, Formal y Crítica. *Utopía Y Praxis Latinoamericana, 3*(4). https://produccioncientificaluz.org/index.php/utopia/article/view/2470

Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación en la era de la globalización y la exclusión.* Trotta.

Dussel, E. (2001). Principios éticos y economía desde la perspectiva de la ética de la liberación. *polylog. Foro para filosofía intercultural 3*. http://them.polylog.org/3/fde-es.htm

Informe Belmont (1978). Principios Éticos y Directrices para la Protección de sujetos humanos de investigación. Estados Unidos de Norteamérica: Reporte de la Comisión Nacional para la Protección de Sujetos Humanos de Investigación Biomédica y de Comportamiento. http://www.bioeticayderecho.ub.edu/archivos/norm/InformeBelmont.pdf

Foucault, M. (2006). *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976). Traducción de Horacio Pons.* Fondo de Cultura Económica.

Quijano, A. (2014). *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. Selección y prólogo de Danilo Assis Clímaco*. CLACSO.

Rawls, J. (1979). *Teoría de la justicia, traducción de María Dolores González.* Fondo de Cultura Económica.

Rawls, J. (1995 [1993]). *Liberalismo político, traducción de Sergio René Madero Báez.* Fondo de Cultura Económica.

Sen, A. (1999). El futuro del Estado de bienestar. [Conferencia] Círculo de Economía de Barcelona.

Sen, A. (2001). Justicia global. Más allá de la equidad internacional. Traducción del inglés por Carlos Rojas Reyes. *polylog. Foro para filosofía intercultural 3*. http://them.polylog.org/3/fsa-es.htm

Sen, A. (2003). *Nuevo examen de la desigualdad.* (Versión de Ana María Bravo, Revisión de Pedro Schwrtz). Alianza editorial.

AUTORA

Adriana María Arpini. Profesora, Licenciada y Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina). Docente de grado y posgrado. Investigadora Principal de CONICET en las áreas temáticas de la Filosofía Práctica y la Historia de las Ideas Latinoamericanas. Trabaja temas de Ética social latinoamericana. Es colaboradora del Diccionario latinoamericano de bioética. Ha integrado Comités Hospitalarios de Bioética. Actualmente es miembro titular del Comité de ética de la ciencia del CCT - CONICET - Mendoza.

Conflicto de intereses

La autora declara no existe conflicto de interés posible.

Financiamiento

N/A

Agradecimientos

N/A



https://doi.org/10.46652/resistances.v2i3.48
Dossier Section | Peer Reviewed |
ISSN 2737-6222 | Vol. 2 Issue 3, 2021, e21048
Quito, Ecuador
Submitted: 18 March 2021
Accepted: 26 June 2021
Published online: 15 July 2021

Reason versus Ian Hacking's styles of scientific reasoning

La razón frente a los estilos de razonamiento científico de Ian Hacking

Kola Abimbola
Howard University - United States
Washington, DC., United States
kolapo.abimbola@howard.edu

ABSTRACT

There is a view in contemporary philosophy of science according to which scientific methodology itself is subject to radical change as part of scientific progress. According to this view, change in science is not confined to accepted theories. The core principles of scientific theory appraisal, including the rules and categories used to rank and confer truth-values on theories, are also said to be subject to radical change as science develops. In this paper, I examine Ian Hacking's version of this *no-invariant-methodology* thesis. I argue that, just like Thomas Kuhn's "paradigms," Larry Laudan's "research traditions," and Imre Lakatos' "research programmes," Hacking's "styles of reasoning" fail to give an adequate account of scientific progress.

Keywords: Styles of reasoning; subjectivity; objectivity; relativism; methodology

RESUMEN

En la filosofía contemporánea de la ciencia existe una opinión según la cual la propia metodología científica está sujeta a cambios radicales como parte del progreso científico. Según este punto de vista, el cambio en la ciencia no se limita a las teorías aceptadas. También se dice que los principios básicos de la evaluación de las teorías científicas, incluidas las reglas y categorías utilizadas para clasificar y otorgar valores de verdad a las teorías, están sujetos a cambios radicales a medida que la ciencia se desarrolla. En este artículo, examino la versión de Ian Hacking de esta tesis de la *metodología no invariable*. Sostengo que, al igual que los "paradigmas" de Thomas Kuhn, las "tradiciones de investigación" de Larry Laudan y los "programas de investigación" de Imre Lakatos, los "estilos de razonamiento" de Hacking no dan cuenta adecuada del progreso científico.

Palabras clave: Estilos de razonamiento; subjetividad; objetividad; relativismo; metodología







1. INTRODUCTION

According to Hacking (1975; 1980; 1982; 1983; 1985; 1996; 1999; 2012), there are different "styles of reasoning" in science. Styles of reasoning are categories of thought that confer truth values on propositions. It is because styles of reasoning exist that we are able to entertain propositions that are validated or substantiated by reason. Propositions which are true and those which are false, (according to Hacking) have no existence that is independent of the style of reason that underpins them. In other words, the truth or falsehood of propositions are dependent upon their underlying styles of reasoning. Styles of reasoning are historical in the sense that they vary from epoch to epoch as science progresses. Hence, for Hacking, it follows that, "we cannot reason as to whether alternative systems of reasoning are better or worse than ours, because the propositions to which we reason get their sense only from the method of reasoning employed" (Hacking, 1982, p. 65). Although Hacking maintains that his view does not lead to subjectivism, he accepts that his view does lead to some sort of relativism, which he deems unavoidable and acceptable.

But is "relativism" better than "subjectivism?" In addressing this question, this paper presents a critical exposition of Hacking's argument for changes in styles of scientific reasoning. I will query whether "styles of reasoning" provide an adequate explanation of scientific progress. Furthermore, because Hacking maintains that his view is substantiated by the history of science, I will analyze his leading example, the emergence of probability, and argue that this example in fact fails to justify his position.

2. METHODS

In an essay titled "Objectivity, Value Judgment, and Theory Choice", Thomas Kuhn (1977) identified five methods for the evaluation and assessment of empirical research. These are: accuracy, internal and external consistency, broadness of scope, simplicity, and fruitfulness. In this article I make use of two of Kuhn's methods (accuracy and consistency) in my assessment of Hacking's Styles of Scientific Reasoning. More specifically, I argue that: (a) Hacking's account of the emergence of probability is inaccurate; (b) some of his arguments are not internally consistent; and (c) that there are alternate accounts of the history of probability that fit the facts better than Hacking's account.

3. WHAT ARE STYLES OF SCIENTIFIC REASONING?

Hacking's (1980; 1982; 1983; 1985; 1996; 1999; 2012) idea of styles of reasoning is based on A. C. Crombie's (1980) *contextual approach* to the study of science, which starts from the rather obvious point that scientific development is not entirely autonomous but has at any rate some dependence on the philosophical ideas, technical equipment, and the social context of the scientists involved. According to Crombie (1980), the study of science must examine the manner or style in which scientific enquiry is executed:

> Styles of scientific thinking in Western intellectual history have been dominated and progressively diversified by the interaction of philosophical and practical programmes ... The active promotion and diversification of scientific methods of late medieval and early modern Europe reflected the general growth of a research mentality in European society, a mentality conditioned and increasingly committed by its circumstances to expect and to look actively for problems to formulate and solve, rather than for an accepted consensus without argument. The varieties of scientific methods so brought into play may be distinguished as:
>
> 1. the simple postulation established in the mathematical sciences,
> 2. the experimental exploration measurement of more complex observable relations,
> 3. the hypothetical construction of analogical models,

> 4. the ordering of variety by comparison and taxonomy,
> 5. the statistical analysis of regularities of populations and the calculus of probabilities, and
> 6. the historical derivation of genetic development.
>
> The first three of these methods concern essentially the science of individual regularities, and the second three the science of the regularities of population ordered in space and time (pp. 283-284).

Hacking (1985), however, goes on to make the stronger claim that new cannons of evidence and new methods of argumentation come into being with the emergence of a new style of reasoning, and he gives characterization of scientific change in terms of change of styles of reasoning.

Just like Kuhn's (1962) *paradigms*, Laudan's (1984, 1990) *research traditions*, and Lakatos' (1970) *research programmes*, a *style of scientific reasoning* is, according to Hacking, global or general, because it is broader than those *axiomatized sets of hypotheses* referred to, by the logical positivists, as *theories*. Indeed, a style of reasoning, according to Hacking (1985), is still more general than paradigms, research traditions, or research programmes. This is because we can have two or more paradigms, research traditions, et cetera, within one style of reasoning. Paradigm change, for instance, can refer to small scale changes like the discovery of x-rays or the fluid theory of electricity. But these paradigms may belong to the same style of reasoning (in this case, the "empirical sciences" style of reasoning). Furthermore, within the statistical style of reasoning, according to Hacking (1985), we have different paradigms such as the *Copernican Revolution* and the Mathematical paradigm. The empirical tradition in the Physical Sciences is closer to the large-scale activities Hacking (1985) has in mind when he talks of styles of reasoning. In short, one key difference between styles of reasoning, on the one hand, and paradigms, research traditions, research programmes, et cetera, on the other hand, is in the scale of generality.

Another important difference is in the manner in which styles are used to explain scientific progress. Long before Thomas Kuhn's (1962) account of scientific revolutions, positivists like Auguste Comte (1858; 1880) had believed in the steady accumulating progress of theoretical knowledge. Of course, Comte (1858; 1880) never thought of accumulation in the simplistic manner of an ever-uniform accumulation of knowledge, and therefore he distinguished three stages of knowledge: (a) the theological, (b) metaphysical, and (c) positive stages. For Comte (1858; 1880), it is only when we have separated the murk of theology and metaphysics from our posited knowledge claims that we can have an ever-growing stock-pile of positive knowledge. Positivists, in short, believed in the accumulation of truths about the world, and they characterized progress in terms of the growth of theoretical knowledge. Indeed, post-positivists philosophers like Popper (1965), Lakatos (1970), Toulmin (1953), and Laudan (1984) were also interested in correctly identifying and characterizing the growth of theoretical knowledge.

The Euclidean style of reasoning, Hacking claims, brought into being the new class of sentences called Euclidean geometry:

> Let us take the hard case of Euclidean geometry. It is common philosophical doctrine that empirical propositions, to be established from case to case by measurement, are to be distinguished from the *a priori* and demonstratable propositions of geometry. I assert that those very sentences used to express the geometrical *a priori* propositions could not have that sense unless they were embedded in the practice of geometrical demonstration. In fact... *hardly any* [emphasis added] of the propositions and theorems of Euclid were even uttered or thought of before there was the practice of proof. The emergence of a style of reasoning brings into being a new class of sentences whose sense is in part determined by the way in which we can reason for their truth or falsehood. (Hacking, 1983, p. 457.)

Hacking's claim that, although the propositions of Euclidean geometry are "demonstratable *a priori,*" these propositions were not conceived of before the Euclidean practice of proof, is highly controversial. For if the Euclidean style of reasoning is historical in the sense that it came into being at a specific point in time, it must be a contingent or empirical event! But if the emergence of the Euclidean style is a *posteriori,* and the truth-values of the propositions of Euclidean geometry are inseparable from the Euclidean style of reasoning, how can those same propositions be *a priori if* they are inseparable from an *a posteriori* style? Hacking (1983), perhaps sensing this apparent inconsistency, in fact talks rather vaguely of "... a style of reasoning... ***in part*** [emphasis added] determining... the way in which we reason for [the] truth or falsehood [of sentence]" (p.457.); and that "... ***hardly any*** [emphasis added] of the propositions and theorems of Euclid were even uttered or thought of before there was the [Euclidean] practice of proof". (p.457.)

But if Hacking's view is to be of any use in theory choice and theory acceptance, we need to know those parts of true or false Euclidian propositions that are not determined by that style of reasoning. We would also need a criterion (or a set of criteria) based on which we can separate those parts of the senses of true or false propositions that are determined by styles from those parts that are not.

Of course, Hacking (1985) suggests that it is not only the availability of styles of reasoning that is important in conferring truth-values to sentences and propositions. He concedes that low-level observation statements also play important roles in determining truth-values. Therefore, he claims that: "It is not the case that nothing's either true or false but thinking makes it so. Plenty of things we say need no reason. That is the core of the discredited philosophical doctrine of observation sentences..." (p. 49). Low-level observation statements, however, play a very trivial role in determining the truth-value of propositions; and Hacking (1985) does not give a detailed account of the role of low-level observation statements in determining the truth-values of propositions and sentences. In any case, the importance of low-level observation statements in conferring truth-values does not resolve the apparent inconsistency in Hacking's account of Euclidean geometry. For the role of low-level observation statements in conferring truth-values still does not explain how a set of propositions can be *a priori* if "they do not have an independent or prior existence" (Hacking, 1982 p. 457) from an historical or a *posterior* style.

Although the term reason and/or argument is often used to refer to deductive and inductive logic, Hacking's (1985) style of reasoning or styles of argumentation are completely different from logic—deductive or inductive. This is because (according to Hacking, 1985) logic deals with the preservation and transference of truth, while styles introduce *the possibilities of truth*. Deductive logic, for instance, describes how truth is transferred from the premises to the conclusions of valid arguments. Deduction does not create the truth; it only transfers the truth that is/are already in-built into the premises. One major approach to inductive logic also deals with how truth can be transferred from premises to conclusion most of the time. But styles of reasoning do not describe how truth is transmitted between sentences; they introduce new candidates for truth or falsehood. Simply put, Hacking's claim is that the use of deduction and induction in human reasoning require the availability of underpinning styles.

Hacking (1985) also distinguishes his styles of reasoning from Quine's (1948) "Conceptual schemes". Although Quine's "conceptual schemes" are schemes of sentences held to be true and Hacking describes his styles in terms of *possibilities of truth*, Quine's (1948) schemes are schemes of true sentences; but Hacking's schemes of possibilities are not. For unlike Quine's (1948) conceptual schemes which are merely schemes of sentences held to be true, Hacking's styles determine classes of sentences that have *possible* truth-values. Styles of reasoning deal, therefore, with truth-or-falsehood. They do not determine the definite truth-values of sentences; they only create the possibility to reason or think in the direction of certain kinds of propositions.

The implication of this idea is that two different conceptual schemes, in Quine's sense of the term, may belong to the same style of reasoning. For in Quine's view, two schemes differ when a substantial number of the core sentences of one scheme are not held to be true in the other scheme. But this does not need to be so in styles. People agreeing to the same style may disagree on the truth-value of sentences; one person may hold as true what another person rejects. This is because styles merely determine possible (or conceivable) truth-values; they do not determine the specific truth-values (T or F) of sentences.

Hacking (1982) further claims that a proposition which is a candidate for being true-on-false in one era may be a proposition which cannot even be entertained in another:

> ...many categories of possibilities, of what may be true or false, are contingent upon historical events, namely the development of certain styles of reasoning...we cannot reason as to whether alternative systems of reasoning are better or worse than ours because the propositions to which we reason get their sense only from the method of reasoning employed. The propositions have no existence independently of the ways of reasoning towards them (p. 65).

Since styles of reasoning are historical in the sense that "they emerge at definite points and ...die out," (Hacking, 1983, p. 162). Hacking claims that new methods of reasoning are brought into play by the emergence of new style, and that discontinuities occur in our criteria of scientific merit, or in the methodology of science. One of Hacking's most developed examples of the emergence of a style of reasoning (and of a new method of validation in science) is the emergence of probability.

4. HACKING ON THE EMERGENCE OF PROBABILITY

Although gambling had existed for hundreds of years, Hacking (1983; 1985) claims that the idea of probability as a mathematical conceptualization of chance occurrence did not emerge until mid-seventeenth century. The emergence of probability, according to Hacking, was the result of a *mutation* which occurred to the concepts of *sign and evidence* around 1660. Hacking's account of the emergence of probability goes as follows:

There are two fundamental aspects of the modern ideas of probability. On the other hand, there is the epistemological aspect concerned with the degree of belief warranted by evidence, and, on the other hand, there is the statistical aspect which is concerned with the stable frequency of chance events. According to Hacking (1983; 1985; 2012), there was no real concept of probability in use until around 1660 when scholars suddenly began to develop systematic theories about random phenomena. First, in 1654 Pascal solved a problem put to him by a gambler. The problem was the following: in a throw of three dice, although the numbers 9 and 12 can be obtained in as many combinations as the numbers 10 and 11, the experienced gambler knows that 10 and 11 are more advantageous than 9 and 12. Why? Pascal was able to solve this aleatoric or statistical problem of probability.

It was also around this time that Pascal first applied probabilistic reasoning to decision making in the famous Pascal's (1852) wager, thereby addressing the epistemological aspect of probability. (Although this problem was solved around 1654, Pascal's writings were published posthumously in 1852.) Furthermore, a book on probability was published in 1660 by Christian Huygens, titled, *De Ratiociniis in Aleae Ludo*, which discussed dice games. Also, it was during this period that Leibniz (see Schneider, 1981) began applying metrical probabilities to legal issues. In London as well, John Graunt (1662) published a set of statistical inferences on the basis of mortality records. Simply put, according to Hacking (1975), around 1650, there was a sudden surge in the conceptualization of probability as both epistemological and statistical. Scholars suddenly began to analyze and examine various types of chance phenomena, and to analyze and examine the degrees of

evidential support we can have for beliefs and actions in situations of uncertainty. Pascal (1852) addressed both aleatoric and epistemological problems. Leibniz (see Schneider 1981) was primarily interested in epistemological issues but, immediately, saw the similarity between his own work and the statistical/mathematical issues addressed by Pascal (1852) and Huygens (1660).

Hacking (1975) claims that it is a conceptual archaeological approach to the history of probability that can fully account for the sudden emergence of the Janus-faced ideas of probability. Conceptual archaeology upholds the autonomy of concepts, and maintains that current conceptual frameworks are preconditioned by previous ones. In his words:

> We should imagine that concepts are less subject to our decisions than a positivist would think, and that they play out their lives in, as it were, a space of their own. If a concept is introduced by some striking mutation, as is the case with probability, there may be some specific preconditions for the event that determine the possible future courses of development for the concept. All those who subsequently employ the concept use it within this matrix of possibilities. Whatever the overall value of this *strange model* [emphasis added] in the history of ideas, we can at least agree that since 1660 the concept of probability has been curiously autonomous and steadfast to its origins. (p. 15.)

In short, for Hacking, new concepts evolve from old ones in a mysterious way, which he describes as a *striking mutation*. The strange model that gives rise to this mutation has a lot in common with the philosophy of Popper (1965), who like Hacking, maintains that theories, concepts, (or if you like, forms), have some sort of objective metaphysical existence once invented. This strange model also has an acknowledged Hegelian heritage, which is located in the thesis that *our current conceptual spaces are preconditioned by previous ones*. But, since the previous concepts that condition or present ones may have been long forgotten, Hacking (1975) "suggests that we were in the grip of darker powers than are admitted into the positivist ontology," (p. 15).

Hacking's (1983) claim is that although gambling and dicing are indeed very old, and although there might have been some systematic theoretical exercises in both gambling and dicing (for instance, in India as he notes), these exercises were in fact not genuinely probabilistic. For probability, as we understand it, did not come into being until around 1660 when various thinkers hit upon the concept of probability as epistemic and statistical. For Hacking, the new method of probabilistic reasoning that emerged was the result of the advent of new concept of evidence.

Thinkers all throughout the Middle Ages made a sharp distinction between knowledge and *opinio*. Knowledge was about universal truths, and it was arrived at by demonstration. The set of doctrines and beliefs that were not derived from demonstration, or those propositions that were indemonstrable, were regarded as *opinio*. The word probability was initially associated with *opinio*. In those pre-1660 years, probability (and probabilism) connoted approval by authority in general, and celestial authority. *Opinio* was probable neither because of good reasons nor because of the degree of evidential support; it was the approval or acceptability of intelligent people, or the testimony of respected judges that conferred probability. Just after the Renaissance, however, the idea of inductive evidence evolved from the concept of signs used in the low sciences of alchemy and medicine. Because these low sciences aimed at *opinion* rather than demonstrable and universal knowledge, they relied on signs rather than ecclesiastical authority in accrediting the degree of acceptability of *opinio*. Signs, therefore, furnished *opinion* its testimony. But signs do not in themselves determine the degree of credibility of opinion. The credibility or probability of *opinio* was judged by the relative frequency of the sign in indicating or suggesting the *opinion* in questions. In short:

> It is here that we find the old notion of probability as testimony conjoined with that of frequency...to call something probable was...to invite the recitation of authority. But: since the authority was founded on natural signs, it is usually of a sort that was only 'often to be trusted'... Thus, the connection of probability, namely testimony, with stable law-like frequencies is a result of the way in which the new concept of internal evidence came into being. (Hacking, 1975, pp. 43-44)

Schneider (1980), argues that an ancient idea of probability had been in existence since the time of Aristotle. This ancient idea of probability is to be found in the Aristotelian term, "endoxos." The use of the term endoxos as probability can be found in some well-known Aristotelian texts. Endoxos pertained to a belief in relation to the state of information possessed by the believer. For the Aristotelians, endoxos played a very important role in dialectical reasoning, and in political and juristic debate. According to Schneider (1980), the probabilistic use of this concept is more clearly exhibited in the skeptical traditions of Sextus Empircus (see Floridi, 2002) and Carneades (see Obdrzalek, 2006). For these skeptics distinguished between three levels of the probable in practical everyday life affairs, and they assigned different levels of skepticism to these practical life decisions based on their probabilities. In short, Schneider's (1980) claim is that although the concept of probability had been in existence since the time of Aristotle, the concept was not applied to games of chance until the 17th century. During the time of Aristotle and the skeptics, the concept was applied into practical everyday life affairs; such as in dialectical debate, politics, and judicial decision making. According to Schneider (1980), it was the need for trading and training in commercial and economic affairs that engendered the connection between *endoxos* (or probability) and games of chance.

But in his response to Schneider's (1980) argument, Hacking argues that he never claimed that there was no concept of probability in existence before the 17th century. He maintains that his claim is that it was around the 17th century that our modern-day idea of probability as both epistemological and statistical emerged. But this does not genuinely describe the story Hacking (1975) tells in the *Emergence*. For *Emergence* as Hacking (1975) uses it does not mean "coming into being" as one would have expected. In fact, what Hacking's claim amounts to is the claim that probability, as we now understand it, became a public or common idea among intellectuals; intellectuals and scholars suddenly begun to study and write about probability. As Hacking (1980) puts it:

> My claim... [is] that there was a sudden eruption of probability lore around 1660, and no such lore in the preceding epoch, and that the way that probability erupted has to do with a transition of Renaissance ideas, chiefly connected with...the low sciences... it is...consistent with that thesis that there should have been some talk a millennium earlier, talk which was noted by the more scholarly seventeenth century authors (p. 107-108)

But this seems to give the rhetoric away! If Hacking's claim of emergence is merely the claim that probability suddenly became a subject of public discourse, then the claim that a new style of reasoning was brought into being becomes unfounded. Surely no one (except Hacking?) can seriously suppose that the possibility of the truth of a sentence that is true and that the possibility of the falsehood of a sentence that is false, depends on whether there is widespread discussion on these sentences! It is one thing to claim that different groups of people order their experiences by different concepts, and that the truth or falsehood of these experiences differ from group to group (that is conceptual relativism); but it is another thing to claim that until the ordering of a set of concepts become an object of public discourse in the intellectual realm, these concepts have no possible truth value. The latter seems to be Hacking's claim. Truth and

reason, on Hacking's account, are no longer relative to conceptual schemes; their relativity is now determined by whether they are objects of public discourse. This seems to be the implication of Hacking's thesis.

Indeed Hacking (1980) seems to imply that his account of the emergence is a tale which he expects no one to take seriously:

> No one will suppose that my simplistic picture [of the emergence of probability] can possibly be correct: human knowledge is too complex a web for that. One point of enunciating a simplistic sketch is to make assertions that might be false. Thus I claim that a certain idea of probability occurs in any number of sentences written after 1650, or so, but not before. (p. 107)

This jokey attitude to the arch example of the emergence of a style of reasoning suggests that one should rather place his bets on an alternative account of probability.

Hacking has placed the birth of probability at around 1650. F.N. David (1970) disagrees with this date. She puts the date back a century-and-a-half. According to David, it was in 1526 that "Cardano did...as far as we know, calculate the first probability by theoretical argument, and in so doing he is the real begetter of modern probability theory" (p. 13).

In short, Hacking's (1975) dating of the birth of probability at around 1660 is controversial. Just as Hacking can see the makings of probability in the mid-seventeenth century, so can others find legitimate grounds for setting the birth of probability theory at an earlier date. But as Howson (1978) rightly observed:

> If we are prepared to put back the birth of the theory from 1660 to the early sixteenth century [David does]...and ask...the...question 'why then?' the answer becomes obvious: those first exercises in probability theory are just part of the European Scientific and mathematical renaissance, developing in *pari passu* with the exploitation and augmentation of the legacy of Greek and Arab mathematics (p. 275).

Simply put, the fact that "there was a sudden eruption of probability lore around 1660, and no such lore in the preceding epoch" (as Hacking, 1975 maintains) is not enough reason to show that a new mode of reasoning came into being. For all the necessary ingredients for making calculations on chance phenomena were there long before 1660. This is because probabilistic reasoning (which directs thought at chance occurrence with the aid of numbers, calculations, and logic), is nothing more than an augmentation of the European mathematical tradition.

To claim that probabilistic reasoning is a result of an augmentation of European Mathematics is more plausible than Hacking's claim that the emergence of probability is the coming into being of a new style of reasoning. On this alternative account, "emergence" is nothing more than that: the exposition or revealing of that which had hitherto been concealed (or undiscovered). All the ingredients for the making of the first correct calculations in probability had been there all along, but as far as we know, no one latched onto the correct calculations until the sixteenth or seventeenth century.

This appears to fit the situation of the development of probability like a glove. For as Hacking himself observes, before the 17the century, division, and combinatorial problems about games of chance were addressed by thinkers. Thus Hacking (1975) quotes Luca Pacioli witting in 1494 as follows:

> A team plays ball in such a way that a total of 60 points is required to win the game, and each goal counts 10 points. The stakes are 10 ducats. By some incident they cannot finish the game, and one side has 50 points and the other 20. One wants to know what share of the money belongs to either side (p. 50).

It is merely because no one was able to solve problems of this kind that Hacking claims that probability came into being only around 1660 when Pascal was first able to supply the right answers to problems of this kind in mathematical fashion. But if one is prepared to admit that these earlier efforts at solving combinatorial and division problems about games of chance employed mathematical reasoning then it becomes obvious that probability theory itself is an aspect of the development and extension of the European scientific and mathematical tradition.

Hence, the "emergence" or probability does not show that there was new change in methodology. What occurred around 1660 was merely an extension of the European mathematically tradition to a new class of things; namely, to chance phenomena.

5. REASON AND THE RATIONALITY OF SCIENTIFIC CHANGE

Hacking's (1982) account of the emergence of probability is an attempt to illustrate how a "variety of scientific method" (p.445) came into being. The term methodology is very elastic, and he seems to have stretched it further by claiming that the methods of science change in as much as styles of reasoning evolve. We normally distinguish between two senses of methodology. In one sense of the word, methodology refers to the formal and basic principles of rationality (Worrall 1988; Worrall 1990). In this sense of the word, methodology includes the principles of deductive and inductive logic.

The other sense of *methodology* is that in which it refers to those descriptive/heuristics principles of theory appraisal; especially those more specific principles of how to do better science which are upshots of the actual practice of science. For instance, principles like clinical trials should be performed double blind. In these two senses of the term methodology, the overriding importance of deduction and induction is accepted, although Hacking (1982) denies the overriding importance of deduction and induction in scientific method. His claim is that the operations we are capable of performing with deduction and induction follow upon the emergence of styles of reasoning. Therefore, he insists that styles of reasoning are not to be identified with logic-deductive or inductive. Thus, he claims that:

> Deduction and induction were important human discoveries. But they play little role in scientific methods, no more than the once revered syllogism. They are devices for jumping from truth to truth. Not only will they give us no original truth from which to jump, but they take for granted the class of sentences that assert possibilities of truth or falsehood (p. 57).

Hacking is not just advancing the claim that proponents of two different styles cannot understand each other. What he is claiming is that to grasp the sense of a proposition, we would have to grasp the styles of reasoning relating to it. For a 15th century Parcelsian to understand the propositions of a 20th century Einsteinian, and *vice versa*, they would both have to grasps the senses of the adequacy of either of these styles independently of the individual styles. We cannot legitimately say that one style is better than the other, because "the styles of reasoning that we employ determine what counts as objective...the very candidates for truth of falsehood have no existence independent of the styles of reasoning that settle what is to be true or false in their domain" (Hackings, 1982, pp. 49). Additionally,

> ...the propositions that are objectively found to be true are determined as true by styles of reasoning for which in principle there can be no external justification. A justification can be an independent way of showing that the styles get at the truth, but there is no characterization of the true over and above what is reached by the style of reasoning itself (pp. 49-65).

For Hacking (1982), the rationality of a style or method of reasoning is relative to that style or method. No style or method is objectively better than another; and neither can we evaluate changes from style to style as rational because there is no characterization of rationality and truth independently of the stipulation of particular styles. The only judgement we can offer is about our present styles or methods:

> The sense of a proposition *p*, the way in which it points to truth or falsehood, hinges on the style of reasoning appropriate to *p*. Hence, we cannot criticize that style of reasoning, as a way of getting to *p*, or to not –*p*, because *p* simply is that proposition whose truth value is determined in this way (p. 49).

Obviously, this is relativism.

Hacking (1982) implies that this form of relativism is acceptable, and supposes that if we, carefully, distinguish between subjectivism and relativism, then the sort of relativism he advocates is acceptable. Thus, he claims that although his view of scientific change accepts relativism it, nonetheless, belongs to the objectivist's tradition. In traditional philosophy of science, objectivists are those who maintain that the development of science has been a predominantly rational affair. This is because on the objectivists' view, most scientific judgements about the merits of competing theories are said to be dictated by *reason*. On this view, change in science is regarded as a rational affair, because considerations such as simplicity, consistency, empirical success, etc., as opposed to personal idiosyncratic considerations, are those that are said to govern scientific development.

Those who reject the objectivist-rationalist position are regarded as subjectivists. Since choice, for the subjectivists, is not dictated by objective considerations, but by personal idiosyncratic factors, objectivist regard them as relativists.

But Ian Hacking (1982) maintains that although his view of scientific change does not lead to subjectivism, it is both objectivist and relativist:

> This chain of reflections does not lead to subjectivism. It does not imply that some propositions, with a content independent of reasoning, could be held to be true, or to be false, according to the mode of reasoning we adopt. Yet this defeat of subjectivism seems hollow because the propositions that are found to be true are determined as true by styles of reasoning for which in principle there can be no external justification. A justification would be an independent way of showing that the style gets at the truth, but there is no characterization of the truth over and above what is reached by the style of reason itself (p. 65).

As with most philosophical terms, the terms objectivism and subjectivism have many uses. In one of their uses, "subjective" refers to matters of taste and emotions. In this sense of the term, to characterize something as subjective is to refer to states that are internal and personal to individuals. For instance, after taking certain medications, I may claim to have sensations of sweetness, which upon taking the same medications another person claims to have a bitter sensation. Subjectively, our different characterizations of our internal states are *sui generic*. The contents of both claims merely express sensations concerning respective internal states. What it

shows is that we must distinguish the sensations we experience in our individual internal states from the judgments we make concerning these states. "Subjectivity", in this sense of the term, is not judgmental; it merely picks our descriptions of internal states. Let us call this subjectivity (1)**.**

The sense of *objectivity* that is incommensurable to this sense of *subjectivity (1),* refers to things that are external to the mind in the sense that they can be empirically (or inter-subjectively) verified. Let us call these uses of these terms' objectivity **(1)** and subjectivity (1), respectively.

The second use of the objective-subjective distinction is, essentially, judgmental. *Subjectivity*, in this sense, refers to judgements that are colored by bias and personal likes or dislikes. To be *subjective* in this sense, is to allow prejudice to dictate or influence choice. Choices that are objectively dictated are those that are based on good reasons; reasons such as empirical adequacy, weight of evidence, consistency, and empirical success. Let us call these two senses of the distinction objectivity **(2)** and subjectivity **(2)**.

In traditional philosophy of science, the dispute between those who maintain that the development of science has been a predominantly rational affair, (hence, objective), and those who maintain that it is not, has been about the objectivity **(2)**–subjectivity **(2)** distinction. The issue concerning the rationality of scientific change is not about objectivity **(1)**–subjectivity (1). The dispute between rationalists and relativists is about the extent to which *good reasons* dictate choice in the development of science.

Hacking (1982) seems to have overlooked these distinctions, and in fact, when he claims that he is not a subjectivist, he is, indeed, talking about what I call subjectivity (1)**.** This is what he says "This chain does not lead to subjectivity. *It does not imply that some propositions, with a content independent of reasoning could be held to be true, or to be false*..." (p. 65.)

It is in the objectivity **(1)**–subjectivity (1) distinction that subjectivity is independent of reasoning. It is because Hacking's view does not reduce scientific claims to claims of subjectivity (1), that it is objective in the sense of objectivity **(1).**

But the issue concerning the rationality of revolutionary scientific change, as I understand it, was never about objectivity **(1)** –subjectivity (1). The rationalist never claimed that reasons in the form of arguments and evidence had no roles to play in the subjectivists **(2)**-relativists position. Rather, the claim is that such reasons are not good reasons; hence, they cannot provide adequate explanations of the development of science. The objectivists **(2)** (rationalists) do not deny the claim that, as purely empirical fact, there are no scientific judgements about the merit of competing theories that were governed by subjective **(1)** and subjective **(2)** considerations! What the rationalist claims is that such situations in the history of science do not constitute *scientific progress*. When theory choice is not governed by good reasons, change is not based on the idea of "scientific progress." Furthermore, the objectivist **(2)**-rationalist does not deny that some of the idiosyncratic considerations that blind choice in such situations cannot (or could not) have been (erroneously) regarded as prima facie good reasons. The objectivist **(2)**-rationalist, however, insists that careful analysis will reveal those considerations as *unfounded* and *unacceptable*.

The objectivist **(2)**-rationalist relies heavily on logic. But Hacking denies the overriding importance of deductive and inductive reasoning in scientific method. Therefore, he insists that the operations we can perform with deduction and induction follow upon the emergence of styles of reasoning. Hacking's claim seems to be that styles are more important, (or more fundamental), than deduction and induction in the sense that styles must be established before we can apply deduction and induction in reasoning. I suggest that this puts the cart before the horse. It is

impossible to understand how we are to direct reason in the establishment (or emergence) of candidates for truth-or-falsehood if the principles of deduction and induction are not yet established.

Put differently, any “style of reasoning” in its capacity as a style (i.e. that which creates the possibilities of truth-or-falsehood), has to be consistent, coherent, well-grounded (in some sense), and must as such have a discernable chain of reasoning connection that makes it cognitively usable to start with. In which case, every “style of reasoning” must itself be founded upon a logical reasoning criterion of well-foundedness. Consider again, “probability,” Hacking’s pet example of a “new” and “emerging” style. Duality, opinion, evidence, signs, calculations, ratio, etc., are all reasoning tools that have meaning independently of “probabilities.” Even though these concepts are integral to the new style of probabilistic reasoning, they are also elements of human cognitive reasoning that are usable and appreciable in any style of reasoning. I challenge Ian Hacking to give an example of one “style” in any field of human cognitive “reasoning” in which these elements are totally redundant! Different fields may emphasize different cognitive properties, but they all require these categories of human thought processing.

Hacking may have been misled into supposing that we can formulate styles of reasoning (i.e. that we can conceive of categories for the possibility of true or false propositions) independently of deduction and induction because he takes these two modes of reasoning (deduction and induction) in their formal logic definitions only. This, perhaps, is why he claims that: “We... understand deduction as that mode of inference that preserves truth. It cannot pass from true premises to a false conclusion...induction is that mode of argument that preserves truth most of the time” (Hacking, 1982, p.57).

Of course, Hacking’s (1983) description of deduction and induction as modes for the transference of truth in inference is correct. What he overlooks, however, is that above all, they are the core aspects of human cognition, rationality, and reasoning. Even if we are not in the business of characterizing or identifying what is “true” or the “false”, we still must employ these modes of reasoning. This is because deduction and induction as modes of thought contain within themselves, certain principles which must be followed if we are to be reasonable. Hence, in as much as *styles* are forms of reasoning, they must employ some of the principles of logic—principles such as those of coherence and non-contradiction.

6. CONCLUSION

The objective-rationalist tries to explain developments in science by showing how changes are governed by objective factors. As the objectivist-rationalist uses objectivity in its objectivist (**2**) sense, Hacking’s changing styles of scientific reasoning cannot give an adequate explanation of scientific change. On his view, we cannot say that one style of reasoning is better than the other; and neither can we evaluate changes from style to style as rational. The point then is that his view of scientific change is not objective in any interesting way; for what he ends up with is an irrational form of relativism, which plays no helpful part in issues concerning the development science.

Of course, Hacking could object that objectivity (**2**) and subjectivity (**2**) are deeply embedded into my own “style of reasoning” and that they do not function in his own “style of reasoning.” As such, I cannot use the standards of my own “style” to critique his own style. This may very well be true! We may have an incommensurability of styles.

At any rate, Hacking’s changing styles of scientific reasoning provides no viable challenges to the traditional view that the methodological rules used in science have remained invariant throughout its development.

REFERENCES

Comte, A. (1858). *The positive philosophy of Auguste Comte*. Blanchard.

Comte, A. (1880). *A general view of positivism*. Reeves & Turner.

Crombie, A. C. (1980). Philosophical presuppositions and shifting interpretations of Galileo. In J. Hintikka, D. Gruender, & E. Agazzi, (Eds.) *Theory Change, Ancient Axiomatics, and Galileo's Methodology* (pp. 271-286). Springer

David, F. N. (1970). Dicing and gaming: A note on the history of probability. In E. Pearson and M. Kendal (Eds), *Studies in the History of Statistics and Probability*, XX (1). Charles Griffin and Co. Ltd.

Davidson, A. I. (1996). Styles of reasoning, conceptual history, and the emergence of psychiatry. *The disunity of science*, 75-100.

Floridi, L. (2002). *Sextus Empiricus: The transmission and recovery of Pyrrhonism.* Oxford University Press.

Graunt, J. (1939). *Natural and political observations made upon the bills of mortality (1662)*. Ed., WF Willcox. Baltimore.

Hacking, I. (1975). *The emergence of probability.* Cambridge University Press.

Hacking, I. (1980). From the emergence of probability to the erosion of determinism. In J. Hintikka, D. Gruender, & E. Agazzi, (Eds.) *Probabilistic thinking, thermodynamics and the interaction of the history and philosophy of science* (pp. 105-123). Springer.

Hacking, I. (1982). Language, truth, and reason. In M. Hollis & S. Lukes (Eds.), *Rationality and Relativism.* Basil Blackwell Ltd.

Hacking, I. (1983). The accumulation of styles of scientific reasoning. In D. Henrich (Ed.), *Kant oder Hegel?* Klett-Cotta.

Hacking, I. (1985). Styles of scientific reasoning. In J. Rajchman & C. West (Eds.), *Post Analytic Philosophers.* Columbia University Press.

Hacking, I. (1996). The disunities of the sciences. The Disunity of Science: boundaries, contexts and power. P. Galison and DJ Stump.

Hacking, I., & Hacking, J. (1999). *The social construction of what?* Harvard university press.

Hacking, I. (2012). 'Language, truth and reason'30 years later. *Studies in History and Philosophy of Science Part A*, *43*(4), 599-609.

Howson, C. (1978). The prehistory of chance. *British Journal for the Philosophy of Science,* 29(3), 274-280. https://www.journals.uchicago.edu/doi/10.1093/bjps/29.3.274

Huygens, C. (1920). De ratiociniis in aleae ludo. *Exercitionum Mathematicorum. Amsterdam. Incorporated into Part I of Bernoulli's Ars Conjectandi. The original Dutch version, published in*, *1660*.

Kuhn, T. S. (1962). *The Structure of Scientific Revolutions.* University of Chicago Press

Kuhn, T.S. (1977). *The Essential Tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change*. University of Chicago Press.

Lakatos, I. (1970). History of Science and Its Rational Reconstructions. *PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, 1970, 91-136. http://www.jstor.org/stable/495757

Laudan, L. (1984). *Science and Values: The Aims of Science and Their Role in Scientific Debate*. University of California Press. http://www.jstor.org/stable/10.1525/j.ctt1pnkj2

Obdrzalek, S. (2006). Living in doubt: Carneades' Pithanon reconsidered. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 31, 243-80. https://ancphil.lsa.umich.edu/-/downloads/osap/31-Obdrzalek.pdf

Pascal, B. (1852). *Pensées de Pascal*. Universidad de Oxford

Popper, K. (1965). *The logic of scientific discovery*. Routledge.

Quine, W. V. (1948). On What There Is. *Review of Metaphysics*, *2*(5), 21-38. https://www.jstor.org/stable/20123117

Schneider, I. (1980). Why do we find the origin of a calculus of probabilities in the seventeenth century? In *Probabilistic Thinking, Thermodynamics and the Interaction of the History and Philosophy of Science* (pp. 3-24). Springer, Dordrecht.

Schneider, I. (1981). Leibniz on the probable. In *Mathematical perspectives* (pp. 201-219). Academic Press.

Toulmin, S. (1953). *The philosophy of science*. Hutchinson.

Worrall, J. (1988). The Value of a Fixed Methodology. *The British Journal for the Philosophy of Science*, *39*(2), 263-275. https://www.journals.uchicago.edu/doi/10.1093/bjps/39.2.263

Worrall, J. (1990a). Scientific revolutions and scientific rationality: The case of the 'elderly holdouts. In C.W. Savage (Ed.) *The Justification, Discovery and Evolution of Scientific Theories.* Minnesota University Press.

Worrall, J. (1990b). Rationality, sociology, and the symmetry thesis. *International Studies in the Philosophy of Science, 4*(3), 305-319. https://doi.org/10.1080/02698599008573370

AUTHOR

Kọ́lá Abímbọ́lá. Ph.D. in Philosophy of Science (London School of Economics and Political Science, United Kingdom). Ph.D. in Law of Evidence and Criminal Justice (University of Birmingham, United Kingdom). LLB Laws (London School of Economics and Political Science, United Kingdom). B.A. First Class Honors in Philosophy (Ọbáfẹ́mi Awólọ́wọ̀ University, Nigeria)

Kọ́lá has taught at Seattle University, Haverford College, Temple University, and at the University of Leicester School of Law. He was President of the International Society for African Philosophy and Studies from 2006 to 2010.

Conflict of interest

No potential conflict of interest is reported by the authors.

Funding

No financial assistance from parties outside this article.

Acknowledgments

N/A



https://doi.org/10.46652/resistances.v2i3.49
General Section | Peer Reviewed |
ISSN 2737-6222 | Vol. 2 Issue 3, 2021, e21049
Quito, Ecuador
Submitted: 07 March 2021
Accepted: 01 July 2021
Published online: 16 July 2021

História do Tempo Presente, narrativas e homossexualidade: os casos de Pierre Seel e Rudolf Brazda como sobreviventes do Holocausto

History of the Present Time, narratives and homosexuality: the cases of Pierre Seel and Rudolf Brazda as Holocaust survivors

Tiempo presente Historia, narrativas y homosexualidad: los casos de Pierre Seel y Rudolf Brazda como supervivientes del Holocausto

Mateus Henrique Siqueira Gonçalves
Universidade de Brasília - Brasil
Brasília, Brasil
mateussiqueira85@gmail.com

RESUMO

O presente artigo expõe a construção do ambiente que possibilitou a manifestação das narrativas homossexuais de Pierre Seel e Rudolf Brazda enquanto sobreviventes do Holocausto; por quais meios eles emergem e se relacionam com a História do Tempo Presente e como essa categoria pode ser encarada como uma forma de expressão da experiência traumática. Para que isso fosse possível, cotejei ambas as obras ("Eu, Pierre Seel, deportado homossexual" e "Triângulo Rosa: um homossexual no campo de concentração nazista") em uma leitura atenta aos marcadores sociais comuns para esses sujeitos. Os pontos de contato comungados entre os documentos analisados, uma autobiografia de 1994 e uma biografia de 2010, foram privilegiados para a redação deste texto. O objetivo principal desta análise foi compreender como as narrativas testemunhais desses indivíduos foram consolidadas em espaços de luta sócio-política, reivindicando lugar legítimo no âmbito público, reparações e direitos à memória, à verdade e à justiça. Dentre os resultados, constata-se a realidade da homofobia institucional como empecilho direto no reconhecimento das vítimas homossexuais da perseguição, deportação, encarceramento e extermínio protagonizado pelos nazistas. Mesmo décadas depois da reconstrução da Europa e, consequentemente, desnazificação do seu território, vítimas como os triângulos rosa permaneceram à margem social, encaradas por Estado e sociedade como criminosos comuns.

Palavras-chave: História do Tempo Presente; Testemunho; Homossexualidade; Nazismo; Holocausto.

ABSTRACT

This article exposes the construction of the environment that made possible the manifestation of the homosexual narratives of Pierre Seel and Rudolf Brazda as Holocaust survivors; by what means they emerge and relate to the History of the Present Time and how this category can be seen as a form of expression of the traumatic experience. For this to be possible, I compared both works ("Eu, Pierre Seel, deportado homossexual" and "Triângulo Rosa: um homossexual no campo de concentração nazista") in a careful reading of the common social markers for these subjects. The points of contact shared between the analyzed documents, an autobiography from 1994 and a biography from 2010, were privileged for the writing of this text. The main objective of this analysis was to understand how the testimonial narratives of these individuals were consolidated in spaces of socio-political struggle, claiming a legitimate place in the public sphere, reparations, and rights to memory, truth, and justice. Among the results, there is the reality of institutional homophobia as a direct obstacle to the recognition of homosexual victims of persecution, deportation, imprisonment, and extermination carried out by the Nazis. Even decades after the reconstruction of Europe and, consequently, the denazification of its territory, victims such as the pink triangles remained on the social margin, seen by the State and society as common criminals.

Keywords: History of the Present Time; Testimony; Homosexuality; Nazism; Holocaust.







RESUMEN

Este artículo expone la construcción del entorno que hizo posible la manifestación de las narrativas homosexuales de Pierre Seel y Rudolf Brazda como sobrevivientes del Holocausto; por qué medios surgen y se relacionan con la Historia del Tiempo Presente y cómo esta categoría puede verse como una forma de expresión de la experiencia traumática. Para que esto fuera posible, comparé ambos trabajos ("Eu, Pierre Seel, deportado homossexual" y "Triângulo Rosa: um homossexual no campo de concentração nazista") en una lectura atenta de los marcadores sociales comunes para estos sujetos. Los puntos de contacto compartidos entre los documentos analizados, una autobiografía de 1994 y una biografía de 2010, fueron privilegiados para la redacción de este texto. El principal objetivo de este análisis fue comprender cómo las narrativas testimoniales de estos individuos se consolidaron en espacios de lucha sociopolítica, reivindicando un lugar legítimo en la esfera pública, reparaciones y derechos a la memoria, la verdad y la justicia. Entre los resultados, se encuentra la realidad de la homofobia institucional como obstáculo directo para el reconocimiento de homosexuales víctimas de persecución, deportación, encarcelamiento y exterminio llevado a cabo por los nazis. Incluso décadas después de la reconstrucción de Europa y, en consecuencia, de la desnazificación de su territorio, víctimas como los triángulos rosas quedaron en el margen social, vistas por el Estado y la sociedad como delincuentes comunes.

Palabras clave: Historia del Tiempo Presente; Testimonio; Homosexualidad; Nazismo; Holocausto.

1. Introdução

O tempo que não passa é um universo de clausura para uma categoria de pessoas específicas que também foram atingidas pelos nazistas, os homens homossexuais. Indivíduos que após a guerra foram submetidos ao silêncio quase de maneira crônica, impedidos de testemunhar por muitos fatores, entre eles, talvez o maior e mais central de todos: as leis anti-homossexuais que permaneceram em vigor mesmo após a desnazificação da Europa. Desde o final do século XIX, em 1871, quando os territórios de cultura e língua germânica foram instituídos como nação, criando a Alemanha, a homossexualidade foi incluída em código da lei no Parágrafo 175 enquanto crime por ser considerada ato antinatural, equiparada à zoofilia (Whisnant, 2016, p. 19). Portanto, prescrevendo prisão e perda dos direitos políticos (Setterington, 2017, p. 44-45).

Adolf Hitler, em 1935, um ano após mandar expurgar do Partido Nazista a figura militar da alta cúpula do Reich, Ernest Röhm, e mais 300 homens da SA, os camisas parda, reformulou a lei do Parágrafo 175. Esse fato entrou para a História como a "Noite das Facas Longas" (Whisnant, 2016, p. 212). A datar desse momento, a perseguição, deportação, encarceramento e extermínio dessa comunidade foi elevada a um nível sistêmico (Schlagdenhauffen, 2018, p. 7-8). A homossexualidade masculina, portanto, foi tomada definitivamente enquanto um crime contra a nação ariana, pois, era enquadrada como ameaça direta à reprodução dos cidadãos legítimos do Terceiro Reich. A homossexualidade, assim como o judaísmo, percebida enquanto um problema racial que somente a reversão e/ou aniquilação seria viável (Borrilo, 2010, p. 82-83; Setterington, 2017, p. 47).

Como o extermínio dentro da lógica nazista não é uma ideia concebida de imediato, isto é, é um processo laboratorial dos horrores que se mostram efetivos ou não, a homossexualidade também passou por experimentações. Ainda nos anos 1930, os nazistas incluíram os homossexuais nos programas de eugenia, em primeiro momento, focando em tentativas frustradas de reabilitar homossexuais à heterossexualidade apoiadas em torturas pseudocientíficas com a administração de hormônios. Depois, para completar o projeto dos "estágios de reabilitação", alguns homossexuais foram obrigados a perpetrarem atos sexuais com mulheres dentro dos campos de concentração. Tendo respostas negativas a essas empreitadas, optou-se pela castração química, posteriormente, ao extermínio, de fato (Borrilo, 2010, p. 83).

Imersos nessa catástrofe homofóbica, lado singular do Holocausto, encontramos dois sobreviventes que inauguram tempos e diálogos distintos dentro da História do Tempo Presente. Pierre Seel, um francês alsaciano sobrevivente não somente do campo de concentração de Schirmeck-Vorbrück na França ocupada e colaboracionista, mas, igualmente sobrevivente da guerra, pois foi enviado ao *front* oriental para morrer em combate com os soviéticos; se enquadra em um movimento de resistência sócio-política que ressurge ainda no imediato dos anos 1980 em busca do direito à memória, à verdade e à justiça, porém, seu apogeu só se concretizará em 1994. Rudolf Brazda, por outro lado, um tchecoslovaco de criação alemã, sobrevivente do campo de concentração de Buchenwald na Alemanha, se encontra nos anos 2010, colhendo os frutos da luta homossexual empreendida décadas anteriores. Aqui, neste artigo, proponho expor a construção da atmosfera de exposição dos homossexuais enquanto vítimas legítimas do Holocausto, por quais meios eles insurgem na História do Tempo Presente e, como em termos historiográficos, esse tempo é uma expressão da experiência traumática.

Diante das catástrofes do século XX, as noções historiográficas e os sentidos que damos as documentações são ressignificados. Segundo Henry Rousso, o conceito de historiador-perito surge nesse momento:

> [...] encarregado de ajudar na redefinição de fronteiras e tornando se, por esse fato, ator, ainda que menor, de um processo em curso, ou ainda a da testemunha, sobrevivente de uma experiência de violência extrema que fala em nome de seus camaradas desaparecidos e se impõe no espaço público em osmose ou em conflito com os discursos acadêmicos, igualmente impregnados da experiência direta da guerra (Rousso, 2016, p. 219).

Nos é imposta uma obrigação política e moral de mudança dentro da academia (Rousso, 2016, p. 219), a reestruturação do ofício historiográfico se faz necessária para acompanhar uma nova demanda de gente e narrativas que se relacionam de maneira nova com o passado, com o tempo vivido. O Holocausto, catástrofe moderna mais documentada da história humana, nos faz repensar métodos, linguagens, e a confecção de documentações a parte daquelas tidas enquanto oficiais. É o "sentimento profundo de que não existe regra que possa ser aplicada de uma forma automática e sistemática, que tudo é uma questão de dosagem, tato e compreensão" (Prost, 2008, p. 135) que levam os historiadores a lidarem com as gamas heterogêneas e complexas de produções que surgem a partir do Holocausto, fazendo urgente problemáticas novas e inesperadas. A História do Tempo Presente se abre para essa nova estrutura de exame. "O surgimento dos grandes crimes de massa, com a primazia do extermínio dos judeus, desempenhou, sem dúvida nenhuma, um papel central na importância concedida à história recente" (Rousso, 2016, p. 220).

Os judeus conseguiram um lugar próprio dentro da memória do Holocausto após décadas de luta social, política e, sobretudo, institucional, levando a cabo seus depoimentos a um nível que se inaugurou a "era da testemunha" (Wieviorka, 2006), majoritariamente ancorados nos julgamentos de nazistas e nas representações audiovisuais ocidentais sobre os campos de concentração e extermínio. Tamanha é a importância dessa institucionalização do testemunho que Annette Wieviorka defende a ideia da era testemunhal ter alcançado seu ápice em relação ao testemunho oral das vítimas baseadas no julgamento de Eichmann em Jerusalém em 1961:

> [...] Enquanto o processo de Nuremberg consagrara o privilégio do escrito, o de Eichmann marca o triunfo do depoimento oral. O desejo de instrumentalização do processo ocorrido em Jerusalém como exemplo para a juventude no novo Estado de Israel é nitidamente expressa pelo mestre de obras Gidéon Hausner e para isso, ele procede a "uma verdadeira seleção" para preparar melhor o processo. Enquanto que

> em Nuremberg toda a atenção era voltada para os carrascos, os mais altos dignatários da barbárie nazista, ao contrário, em Jerusalém o personagem do carrasco Eichmann se apaga. Só resta dele a imagem de uma simples engrenagem mecânica, a atenção se desloca inteiramente para o volume das vitimas (Dosse, 2013, p. 308).

Como podemos perceber, são décadas depois do fim da guerra e, consequentemente, da libertação dos campos, desnazificação da Europa ocupada, etc, que o mundo se abre ao olhar mais profundo da catástrofe nazista. Foi preciso um movimento institucional no campo político e jurídico para que as testemunhas judias do Holocausto conseguissem ser viabilizadas. Mas ainda assim, outras tantas comunidades com suas particularidades permaneceram à margem desse processo de monumentalização da memória, afinal, muitos outros foram os perseguidos, deportados, encarcerados e exterminados pelos nazistas e, majoritariamente, os judeus são as vítimas que ilustram a vitrine dessa tragédia.

François Dosse afirma que é desde o final dos anos 1970 que a História do Tempo Presente ganha força com "o acesso ao acontecimento através do testemunho oral, enquanto arquivo ou origem" (Dosse, 2013, p. 307). Nesse sentido, corroboro, em parte, com a visão de alguns historiadores sobre definir a História do Tempo Presente "em termos de temporalidade própria da existência de um indivíduo enquanto estivesse ainda em condições de testemunhar a veracidade do acontecimento em questão" (Dosse, 2013, p. 307). Porém, sabemos que essa noção é falha e momentânea, a História do Tempo Presente não acaba com o fim da vida das testemunhas, os seus relatos as mantém presentes mesmo que os seus corpos já não estejam mais nesse plano. É a consciência que persiste a efêmera vivência humana, através dos seus depoimentos, dos trabalhos que se constituem assentados nos testemunhos, que mantém o passado e seus horrores ainda permanentes em nossa temporalidade.

Durante os anos 1990, há os acertos palpáveis ao que diz respeito às reparações efetivas e simbólicas às vítimas judias do Holocausto (Rousso, 2016, p. 222). E essas ações não são espontâneas, muito menos gratuitas, elas partem do esforço conjunto e exaustivo da comunidade judaica em se fazer valer os seus direitos. Aqui nos é colocado o papel crucial das atividades dos ativistas sócio-políticos, dos testemunhos que se configuram conjuntamente nas associações de vítimas e adentram os tribunais. Os "militantes ferrenhos" (Rousso, 2016, p. 222) demarcam um feito singular ao que concerne atingir o plano da memória coletiva do Holocausto e, fundamentalmente, um novo arranjo no mundo jurídico, político. Afinal, é uma incumbência moral e política que os Estados envolvidos nos crimes perpetrados contra a humanidade sejam punidos.

2. Metodologia

Para que este trabalho fosse possível, foi necessário recorrer a análise de fonte dos documentos produzidos pelos sobreviventes homossexuais Pierre Seel e Rudolf Brazda. Em primeiro momento, traçar um perfil dos tópicos que assemelhavam e distanciavam as obras, os pontos de contato que relacionavam as categorias privilegiadas entre as duas narrativas. A partir disso, particularizei os demarcadores que ambos os sujeitos discutiam as exposições de suas obras e os motivos que os levam a compô-las. Logicamente, o artigo precisa ser um recorte de um documento e um fragmento específico de uma pesquisa, sua exposição de maneira integral não é viável. Por conseguinte, a temática desta produção é a relação entre o oportuno tempo presente da constituição das obras e como os seus indivíduos as alavancam.

O dispositivo representacional desenvolvido e explorado nas grafias de vida, no caso deste artigo, uma autobiografia e uma biografia, nos possibilita meios de enxergarmos uma história a nível macro. As documentações conferidas no campo pessoal contam histórias que ultrapassam as vidas micros, isto é, os mundos particulares, privados. Interligando conceitos e perspectivas da

História do Tempo Presente derivados das obras de acadêmicos como Henry Rousso, Antoine Prost, François Dosse e Paul Ricœur, em comunhão com as contribuições de gênero e estudos sobre sexualidade conferidas por Michel Foucault, podemos traçar um diálogo historiográfico transdisciplinar com as contribuições de pesquisadores como Márcio Seligmann-Silva, Igor Sacramento e Annette Wieviorka. As noções de trauma e memória emergidas dos documentos produzidos por Pierre Seel e Rudolf Brazda, portanto, conseguem ser elucidadas. O testemunho escrito é a categoria central desta análise e ele só pode ser compreendido por um esforço anterior dos historiadores em abrangerem novas possibilidades de confeccionar a história. A literatura de testemunho, portanto, é uma forma de exibir um trauma social e histórico que durante um longo período de tempo foi negligenciado.

3. Desenvolvimento

3.1 Mídia e literatura de testemunho: a ressonância das vozes do Holocausto

A modernidade também muda o nosso tempo, as tecnologias favoreceram o interesse acadêmico e popular na maior catástrofe do século passado. "[...] O papel desempenhado pelo cinema, pela televisão, pelo rádio e pelos suportes online" é fundamental nesse diálogo com a História do Tempo Presente. A série televisiva *Holocaust* (1978), o filme A Lista de Schindler (1993) e a Fundação Shoah (1994), selam os interesses que se abrem à temática do Holocausto. O cineasta Steven Spielberg, após executar seu filme biográfico sobre Oskar Schindler, empresário alemão membro do Partido Nazista que, com seus negócios e influência, conseguiu salvar mais de mil judeus da provável morte nos campos de concentração e extermínio, se preocupou em criar uma organização sem fins lucrativos com o intuito de coletar depoimentos dos sobreviventes do Holocausto (Lerner, 2004, p. 4-5).

A partir desse momento, temos um trabalho de enquadramento sobre a memória coletiva buscando nas memórias individuais dos sobreviventes, logicamente, construir esse mosaico. A Fundação tomava enquanto sobreviventes aqueles:

> [...] que estiveram em guetos, campos de trabalho, concentração ou extermínio, que se esconderam, viveram sob falsa identidade ou participaram de atividades de resistência. Incluía ainda pessoas que foram de alguma forma perseguidas pela política nazista, tendo estado em território ocupado pela Alemanha entre os anos de 1933 a 1945. Ainda que seu alvo preferencial fosse o registro da experiência dos sobreviventes judeus, posteriormente também foram entrevistados outros grupos perseguidos, tais como ciganos, homossexuais, Testemunhas de Jeová, prisioneiros políticos. Além disto, fazia parte do arquivo o que eles chamavam de "outras testemunhas", ou seja, pessoas que ajudaram a salvar estes grupos e os membros dos exércitos aliados que "libertaram" os campos de concentração no final da guerra (Lerner, 2004, p. 5).

Dezenas de países foram envolvidos nesse projeto, implicando no cumprimento de entrevistas gravadas em áudio e vídeo, seguindo as diretrizes dos escritórios regionais em cada localidade (Lerner, 2004, p. 5). Igor Sacramento nos aponta o fato do testemunho ter alcançado, dentro dos empenhos da Fundação Shoah, "dimensões industriais, produzindo mais de sessenta mil testemunhos de vídeo em mais de trinta línguas" (Sacramento, 2018, p. 128). O Holocausto, consequentemente, deixa de ser um banco de dados abstrato, um campo virtual repleto de números, idealizando e formando, então, as particularidades de quem esteve no centro desse extermínio.

Com essa iniciativa a nível global, o genocídio perpetrado pelos nazistas ganha rostos, nomes próprios, histórias individuais, sentimentos que são captados em vídeo e áudio, ao passo que as

testemunhas se prontificam para lembrar os infortúnios que os acometeram. O testemunho é codificado (Sacramento, 2018, p. 130), passa pelas mãos de terceiros, é enquadrado em modelo previamente pensado, seguindo rígido protocolo da Fundação Shoah, porém, ainda assim, se faz popular, inteligível e viável ao grande público.

Além do audiovisual, temos uma outra categorização testemunhal: a literatura. Esse tipo de agrupamento testemunhal precede o movimento do audiovisual. Logo nos primeiros anos depois da Segunda Guerra Mundial temos sobreviventes que conseguem escrever e publicar suas memórias em formatos de narrativas autobiográficas (Sacramento, 2018, p. 127), como o judeu italiano Primo Levi que em 1947 publicou "É isto um homem?" na Itália. Contudo, esse movimento se mostra pouco significativo, não havia espaço de procura e escuta por esses testemunhos, o que levou grande parte dos sobreviventes a um silêncio na vida privada e pública. Sendo exceção, a França, onde uma produção escrita obteve volume considerável no imediato do pós-guerra (Sacramento, 2018, p. 217).

A segunda "era da testemunha":

> [...] mais literária, é a das histórias publicadas cerca de dez anos após o retorno. Sobrepostos a essas obras literárias estão os testemunhos que passaram a ser frequentemente utilizados para complementar o trabalho de pesquisa documental de historiadores e juristas. Esse período culmina com o julgamento de Eichmann em 1961. As testemunhas de guerra falam antes das comissões de inquérito de natureza jurídica ou histórica. A pessoa privada, no testemunho, tende a desaparecer atrás dos fatos, cuja verdade deve ser restaurada. Aqui, o testemunho é codificado, orientado inteiramente para a administração da prova: a irrupção da emoção é considerada um embaraço (Sacramento, 2018, p. 217).

Porém, é a literatura de testemunho, construída sobre as subjetividades dos sujeitos e as objetividades da História que se procura alcançar com os relatos, que nos interessa neste artigo. Esse movimento que alicerça, em parte fundamental, a História do Tempo Presente, inaugurando uma nova perspectiva para se olhar o século XX, dialoga com a noção grega de *testis*, indicando a ação do "depoimento de um terceiro em processo" (Seligmann-Silva, 2003, p. 373), isto é, o olho que tudo vê de maneira clara e absoluta é capaz de pontuar um testemunho sobre o acontecimento (Seligmann-Silva, 2005, p. 79). Entretanto, os sobreviventes do Holocausto, de modo específico, se enquadram na noção grega de *supertes*, pois são aqueles que, além de estarem ali e verem com os próprios olhos, atravessam uma "provação" (Seligmann-Silva, 2005, p. 374).

Escrever sobre o evento-limite, tratar sobre a "provação", utilizando da escrita performática do "eu" como meio de romper uma dor incomensurável, uma profunda cisão, é uma prática que nos remete à Antiguidade Clássica (Rabinow & Dreyfus, 1995, p. 271-272), podendo ser conferida até mesmo na Torá, no Antigo Testamento da Bíblia cristã, quando os judeus clamam que o Sagrado lhes vingue de todos os males que seus escravizadores lhes impuseram. A escrita dolorosa do "eu" é um meio de permanecer vivo, de lembrar os que ainda virão sobre o que aconteceu aos seus antepassados.

Nesse sentido, o testemunho tem tanto uma dimensão psicanalítica, de se auto analisar, auto resolver, auto se encontrar com um passado traumático para perlaborar, com início na atmosfera do luto, o que de fato lhe ocorreu enquanto fenômeno estagnador (Rosa, 2018, p. 295); quanto de se auto identificar. A identidade não é somente uma finalidade, mas uma fatalidade. Assim, ela dá novos sentidos aos que ficam depois de sobreviverem ao Holocausto. Essa nova identidade está enraizada, primordialmente, no trauma social e histórico.

3.2 Movimentos reivindicatórios para a demarcação de memória em prol da identidade homossexual pós-Holocausto: caminhos para a comunicabilidade

Em 1994, Pierre Seel, publicou sua autobiografia com a colaboração de escrita e pesquisa historiográfica, documental e periódica de Jean Le Bitoux, em língua francesa, intitulada *Moi, Pierre Seel, déporté homosexuel* (Eu, Pierre Seel, deportado homossexual). Em 2010, Jean-Luc Schwab, publicou em mesmo idioma a biografia de Rudolf Brazda, *Itinéraire d'un triangle rose* (Triângulo rosa: um homossexual no campo de concentração nazista). Ambas trazem uma noção não somente da escrita do "eu", colocando os indivíduos homossexuais em posição de protagonismo e destaque absoluto, mas, sobretudo, com um apoio documental no texto final. Somente o testemunho não bastava e, aparentemente, não fornecia credibilidade suficiente, era preciso recorrer ao artifício da exposição documental para que os leitores verificassem por si só as bases que constituem, em parte, esses trabalhos. Essa ação foi empreendida para que não houvesse dúvidas sobre a veracidade dos fatos ali narrados. Portanto, as duas obras, carregam digitalizações e impressões dos documentos oficias, como ficha de encarceramento no sistema concentracionário, carteira de identidade, certificado de transferência e soltura, bem como fotos, cartas íntimas de familiares, entre outros.

Em primeiro momento, é interessante notarmos como as obras de Pierre Seel e Rudolf Brazda dialogam precisamente com o seu tempo em caráter de revisitação da memória, tempo de escrita e espaço de publicação. Os próximos, como conceitua Paul Ricœur:

> [...] são aqueles que me aprovam por existir e cuja existência aprovo na reciprocidade e na igualdade da estima. A aprovação mútua exprime a partilha da afirmação que cada um faz de seus poderes e de seus não-poderes, o que chamo de atestação em *Si mesmo como um outro*. O que espero dos meus próximos, é que aprovem o que atesto: que posso falar, agir, narrar, imputar a mim mesmo a responsabilidade de minhas ações (Ricœur, 2007, p. 142).

Acima disso, "tonar-se próximo", ainda segundo Paul Ricœur, é "sentir-se próximo" (Ricœur, 2007, p. 141). São esses indivíduos que se prestam ao compadecimento das desventuras alheias que dão possibilidades de estreitamento das relações com os outros. Jean Le Bitoux, jornalista, homossexual ativista da causa, dono do periódico abertamente político pró causa homossexual, *Gai Pied*, encaminha o trabalho de Pierre Seel, cumprindo papel de colaborador intelectual de sua obra. As notas de rodapé, do testemunho autobiográfico de Seel, são feitas por Jean Le Bitoux. Uma colaboração que necessitou dos esforços de comunicação com as produções acadêmicas e jornalísticas do período sobre a temática abordada por Pierre Seel: a perseguição, deportação, encarceramento e extermínio de homossexuais pelo Terceiro Reich. Por outro lado, temos Jean-Luc Schwab, advogado, jornalista, escritor, homossexual igualmente ativista da causa, à época do encontro com seu biografado, Rudolf Brazda, ocupava cargo de chefia regional na Alsácia da *Fondation pour la Mémoire de la Déportation* (Fundação pela Memória da Deportação). Esses, portanto, são os próximos que encaminham as condições de comunicabilidade desses dois homossexuais sobreviventes do Holocausto.

O documento autobiográfico de Pierre Seel nos traz uma dimensão de querer se fazer enxergar além da catástrofe nazista aos homossexuais. Não é por acaso o seu esforço de revisitar as longínquas memórias da sua infância e adolescência, expor sua constituição familiar, desde o encontro de seus pais por intermédio de um pároco local até o momento da chegada dos nazistas e sua queda, aos 18 anos de idade pelo Parágrafo 175, na França ocupada e colaboracionista. O outro documento, a biografia de Rudolf Brazda, também percorre o mesmo trajeto iniciado por Pierre Seel. Por que é tão relevante sabermos as suas vivências e, consequentemente, memórias

pregressas antes do contato com as forças do Terceiro Reich? Isso pode ser considerado uma forma de humanizar o itinerário desses homossexuais. É preciso que se tenha noção clara de suas vidas banais, cotidianas, tão imersas de preconceitos e prazeres como qualquer outra do século passado. A identificação chama o leitor a querer descobrir o que aconteceu com esses sujeitos, por quais meios foram engolidos pela máquina de perseguição e morte nazista.

O prefácio da tradução brasileira da obra de Pierre Seel é assinado por Márcio Seligmann-Silva, à época, professor livre-docente da área de Teoria Literária da Unicamp, intitulado "Pierre Seel: um sobrevivente da dor e do silêncio" (Seligmann-Silva, 2012, p. 11). É imprescindível que se tenha muito bem esclarecida a noção dolorosa do testemunho que vem adiante. Maurice Blanchot diz que: "Tudo o que se refere a Auschwitz requer angústia e silêncio" (Dosse, 2013, p. 309). Se partirmos da ideia de Auschwitz enquanto uma metáfora do horror indizível dos campos de concentração e extermínio, logo, podemos entender Pierre Seel enquanto uma vítima legítima "da dor e do silêncio".

E até que ponto essa catástrofe é, de fato, incomunicável? Mesmo que os sobreviventes estejam pairando sobre esse lugar da não comunicabilidade total, eles expressam uma vontade absoluta de se fazerem crer. E seus empenhos conseguem por romper essa zona grossa de silenciamento compulsório. No caso de Pierre Seel essa questão é ainda mais complexa. Ao retornar das violências impostas pelos nazistas, Seel se vê obrigado ao silêncio por um pacto familiar liderado por seu patriarca. O exercício da sexualidade, em termos gerais, já era encarado enquanto uma prática ilegítima fora de um compromisso matrimonial heterossexual, sendo esse tópico voltado à homossexualidade, então, o tabu se alarga. Michel Foucault ao tratar sobre a repressão sexual diz: "[...] decerto, como condenação ao desaparecimento, mas também como injunção ao silêncio, afirmação de inexistência e, consequentemente, constatação de que, em tudo isso, não há nada para dizer, nem para ver, nem para saber" (Foucault, 2020, p. 8).

São as convenções estabelecidas dentro da família conjugal que instauram "o direito de falar, reservando-se o princípio do segredo" (Foucault, 2010, p. 7). Colocando, assim, a sexualidade em modo de confisco. Uma vez que a sexualidade de Seel, encarada "por natureza", experiência desviante, também é tipificada enquanto crime. Seu delito não é somente uma razão legal de culpa e sofrimento, mas é igualmente uma transgressão espiritual, é um pecado que precisa ser escondido. O sigilo absoluto da sua sexualidade em conjunto da homofobia leva Pierre Seel ao encarceramento da sua agonia. Seel, como aponta Márcio Seligmman-Silva, "em boa parte de sua narrativa aparece como um "sem lugar" (Seligmann-Silva, 2012, p. 15), mas progressivamente junto dos seus próximos, no tardio do pós-guerra, vai se estabilizando em um ambiente de acolhimento que sua existência seja amparada.

O processo de conquista desse lugar de aceitação, de fala, só foi possível com a comunhão dos seus iguais. São os homossexuais do seu tempo, especificamente falando dos anos 1980-1990, que alavancam a figura de Pierre Seel e o seu testemunho. Em 1981, após ter contato com o testemunho do austríaco Josef Kohout, publicado sob pseudônimo de Heinz Heger e escrito pelo jornalista Hans Neumman, *The man with the pink triangle* (1994), despertou em Seel a necessidade de testemunhar. Ele afirma:

> Esse foi o verdadeiro início de tudo o que veio depois. Percebi que havia um combate a vencer. Testemunhar, era necessário que me atravesse a testemunhar, mesmo que anonimamente. Era eu o único, nesse caso? Também queria saber, encontrar outras testemunhas, pois quem grita sozinho é rapidamente suspeito. E essa suspeita faz muito mal (Seel, 2012, p. 135).

Porém, somente depois da fala pública do bispo de Estrasburgo, Léon Arthur Elchinger, em 1982, que Seel decidiu formalizar publicamente a sua história de terror nas mãos dos nazistas em uma carta aberta ao bispo e à imprensa. O estopim que o empertigou de cólera foi o seguinte pronunciamento do religioso: “Eu considero a homossexualidade uma doença. Eu respeito os homossexuais da mesma forma como respeito os doentes. Mas se eles querem transformar sua doença em saúde, eu não concordo” (Seel, 2012, p. 137). Para Pierre Seel, foi esse tipo de posicionamento que levou centenas de homossexuais às prisões, aos campos de concentração e extermínio (Elídio, 2010, p. 16). E essa ideia da homossexualidade enquanto doença e perversão social devia ser combatida.

Dominque Fernandez escreveu, em 11 de dezembro de 1982, no jornal *Gai Pied*:

> Realizados em particular ou em público, esses discursos fazem mal e devem ser denunciados e combatidos em todos os lugares, não importam as circunstâncias. A autoridade moral em que pode prevalecer a fala de um bispo reforça essa gravidade [...] Luto já muitos anos contra essas palavras, essas atitudes vergonhosas, desesperadas, maldosas. Meus textos são desse combate (Seel, 2012, p. 172).

Pierre Seel, por sua vez, foi enfático na carta aberta ao monsenhor Elchinger:

> Decidi dar o meu total apoio às numerosas vozes de todos aqueles e aquelas que se sentiram ofendidos pela sua declaração de 8 de abril de 1982. Vítima do nazismo, denuncio publicamente, com todas as minhas forças, que tais discursos favoreceram e justificaram o extermínio de milhões de doentes por razões políticas, religiosas, raciais ou de comportamento sexual. Não sou um doente e não padeço de nenhuma doença. Não desejo retornar às enfermarias onde curaram a minha homossexualidade, mais precisamente em um local que não fica longe da capital alsaciana. Foi em 1941. Eu só tinha dezoito anos. Detido, torturado, golpeado, preso, internado fora de toda jurisdição, sem nenhuma defesa, nem processo, nem julgamento. Estou muito cansado essa noite por me lembrar de todas as torturas morais e físicas e os sofrimentos indescritíveis e inexprimíveis que então suportei. Desde então, toda a minha vida foi vivida na terrível dor compartilhada com minha família por causa dessa detenção arbitrária. Sua declaração de 8 de abril de 1982 despertou em mim um amontoado de lembranças atrozes e decidi também, aos cinquenta e nove anos, sair do anonimato. Por toda minha vida e até hoje, eu não conheci o ódio por ninguém. E, no entanto, sofrendo do desamparo profundo no qual nos deixa essa homofobia sempre presente, estremeço pensando em todos os homossexuais desaparecidos e em todos aqueles que, no mundo, infelizmente, ainda são torturados e exterminados como tantas outras minorias (Seel, 2012, p. 173).

Esta carta é datada de 18 de novembro de 1982, porém, foi publicada pelo *Gai Pied Hebdo* na edição n. 47, em 11 de dezembro daquele ano. Sua carta é um clamor por reconhecimento e, ao mesmo tempo, a concretização de uma luta sócio-política contra a homofobia. A contar desse acontecimento, Pierre Seel toma o testemunho enquanto uma causa moral, perlaborar a sua dor como maneira de buscar incansavelmente reparações, tanto a nível jurídico, quanto histórico. A carta aberta de Pierre Seel foi divulgada, em primeira instância, para seus familiares e, em seguida, encaminhada ao bispo, à mídia popular e à imprensa homossexual. Essa polêmica, por fim, acabou nos tribunais:

> Nesse dia, o “acusado Elchinger, Léon Arthur”, foi representado pelo seu advogado. Como o procurador, esse último declarou que todas as suas denúncias eram inaceitáveis. O tribunal decidiu a seu favor: “As declarações reportadas não visaram nenhuma pessoa designada ou identificável pelo nome.” Teriam feito o mesmo se fossem declarações antissemitas? Mas a lei não contempla a homofobia. Os

> autores da denúncia, que queriam, à época, modificar a lei francesa em relação a esse ponto, chegaram até o Supremo Tribunal. Em vão, pois, no final das contas, foram condenados a 30 mil francos de multa por terem difamado o bispo. E seu último recurso no Tribunal Europeu revelou-se infrutífero. Apesar dos poucos ecos que suscitou a minha carta aberta ao prelado, eu senti-me libertado de um pesado segredo (Seel, 2012, p. 138).

Após esse imbróglio, Seel se tornou uma figura conhecida na mídia francesa, deu entrevistas na televisão, nos jornais e nas rádios. Suas primeiras ações o levaram a ter problemas no casamento e no âmbito trabalhista, porém, houve reconhecimento do seu infortúnio por parte significativa da comunidade ao redor. O próprio monsenhor Elchinger chegou a lhe escrever uma carta, como Seel mesmo ressaltou, "cheia de humanidade" (Seel, 2012, p. 139), na esperança de haver reconciliação. Desse momento em diante, começou a frequentar assiduamente os grupos ativistas da causa homossexual, testemunhou oralmente em diversas ocasiões. Tomou para si a causa de fazer visível a deportação por homossexualidade, requisitando legitimidade a si e aos seus iguais (Seel, 2012, p. 139).

Mesmo com os esforços que apreendeu, com as comunicações que exerceu na mídia, com as pessoas da sociedade civil, com os grupos sócio-políticos homossexuais, com suas diversas iniciativas de pleitear espaço no campo político e jurídico, Pierre Seel termina seu livro com a angústia latejante de ainda não ter sido oficialmente reconhecido enquanto um homossexual deportado politicamente pelos nazistas. Uma vítima, como qualquer outra, da barbárie hitleriana. Seu último capítulo, "O testemunho doloroso", não trata da idealização, execução e publicação da obra, mas, sim, de sua busca incansável por reparação, direito à memória, verdade e justiça.

O documento oficial que lhe foi entregue pelo Ministério da Justiça é datado de 13 de maio de 1941, nele, consta a informação da Gestapo de transferir Seel da prisão de Mulhouse para o campo de concentração de Schirmeck-Vorbrück (Seel, 2012, p. 177). Para a justiça francesa somente esse documento não é prova capaz de lhe garantir reconhecimento e, consequentemente, reparações legais, era necessário que houvesse, ao menos, duas testemunhas oculares de sua passagem pelo campo (Seel, 2012, p. 147). Aos 70 anos, idade que marca parte da escrita e publicação de sua obra, Pierre Seel ainda era um sujeito rompido pelo nazismo que não tinha conseguido provar legalmente o seu direito à reparação efetiva do Estado.

Sua autobiografia, portanto, é um documento que procura instigar a busca da verdade, tanto a nível popular quanto acadêmico. É preciso que a sociedade, de modo geral, se interesse por esse trauma, por essa catástrofe. Uma fonte percebida enquanto um observatório sobre a homofobia pré nazismo, durante e pós desnazificação da Europa. Pierre Seel, com seu testemunho, nos atesta as incapacidades da justiça, das instituições públicas e democráticas de ampararem legalmente os homossexuais, vítimas políticas do horror nazista. A homofobia institucional, resquício autoritário do século passado, é o grande empecilho que Seel encontrou no âmbito legal para provar a sua deportação por homossexualidade.

Porém, Tiago Elídio, de maneira primorosa, nos aponta como é importante e fundamental a demarcação da memória homossexual do Holocausto ancorada nos esforços apreendidos por Pierre Seel e seu testemunho autobiográfico:

> A publicação de seu livro foi um passo muito importante nessa luta. Em 1995, um ano depois do lançamento do livro, recebeu, finalmente, sua carteira de deportação. Sua autobiografia, desde então, foi republicada quatro vezes na França. No exterior, foi traduzida nos EUA, na Alemanha, na Espanha e na Rússia. Estima-se que a tiragem dessas edições estrangeiras seja de 20 mil exemplares. Foi feita também uma versão

> teatral na Alsácia. Além disso, Seel participou constantemente de programas de rádio e TV para falar sobre o tema, e saiu em reportagens da mídia impressa. Foi também um dos que deram seu depoimento no documentário americano "Parágrafo 175", realizado por Rob Epstein e Jeffrey Friedman, lançado em 2000. Seu livro também inspirou o telefilme francês "Amor em tempos de guerra" ("Um Amour à taire"), de Christian Faure, exibido pela primeira vez em 2005, e o documentário "Amants des hommes" ("Amante dos Homens", em tradução livre), de Isabelle Darmengeat, lançado em 2006. Portanto, o testemunho de Seel foi decisivo na questão da visibilidade, da memória e do reconhecimento dos homossexuais como vítimas do nazismo (Elídio, 2010, p. 89).

Esses resultados são frutos da tamanha potência de Pierre Seel com seu brado por justiça, verdade, reconhecimento e reparação. Assim, tornando-se um rosto do terror nazista aos homossexuais. O Estado francês reconheceu em abril de 2001 as perseguições que os homossexuais sofreram durante a Segunda Guerra Mundial, o Estado alemão em novembro do ano anterior (Elídio, 2010, p. 89). Em 2005, Jacques Chirac, ocupando o cargo de presidente da França, lembrou as vítimas homossexuais do Holocausto na cerimônia do Dia Nacional da Lembrança da Deportação (Elídio, 2010, p. 90). Mesmo ano que marca o falecimento, aos 82 anos, de Pierre Seel. Como ressaltou Tiago Elídio: "[...] depois de muito lutar pelo reconhecimento oficial, pôde, enfim, descansar em paz" (Elídio, 2010, p. 90). Seel alcançou um lugar de destaque sólido:

> [...] Em fevereiro de 2008, foi inaugurada, na cidade francesa de Toulouse, uma rua que leva seu nome e contém uma placa informativa de que se tratou de um deportado francês por homossexualidade. Além disso, no último dia 15 de maio de 2010, foi inaugurada em Mulhouse a primeira placa francesa em homenagem às vítimas homossexuais. Outra está prevista para ser inaugurada no campo de Struthof durante o outono europeu. Também nesse ano de 2010, foi lançado um filme inspirado na história de Seel, "L'Arbre et la Forêt" ("A Árvore e a Floresta", em tradução livre), de Olivier Ducastel e Jacques Martineau (Elídio, 2010, p. 90).

Rudolf Brazda, em contrapartida do percurso de Pierre Seel, preferiu continuar em silêncio por razões afetivas. Depois da guerra, se estabeleceu na Alsácia, na cidade natal de Pierre Seel – o que é uma grande coincidência –, ali, encontrou o amor de sua vida. Seu companheiro, Edi, bem mais jovem que ele, entrou em sua trajetória no carnaval de 1950. Juntos, eles tiveram uma longa vida feliz, compartilhando sentimentos, histórias e aventuras pela Europa. Por pedido de seu companheiro, para que Rudolf fosse preservado de supostas retaliações por conta de sua deportação por homossexualidade, Brazda preferiu optar pelo silêncio. Eles jamais oficializaram sua relação com um casamento civil, porém, permaneceram unidos até a morte de Edi, aos 73 anos, em novembro de 2003 (Schwab, 2011, p. 167).

Somente depois dos seus 95 anos de idade, Rudolf Brazda foi descoberto pela mídia, consequentemente, rompendo seu anonimato de décadas. Em um artigo do jornal francês *L'Alsace*, de 29 de junho de 2008, Jean-Luc Schwab soube da existência do "alemão [...] gay e mártir dos nazistas" – como caracterizou o jornal (Schwab, 2011, p. 11). Procurado por Schwab, nasceu uma frutífera amizade e parceria para termos acesso à biografia dessa vida tão fascinante e, como Pierre Seel, auxiliadora para alargar o escopo da história do Holocausto. Como aponta Jean-Luc Schwab: "[...] surgia de repente a oportunidade de encontrar uma rara testemunha. Além disso, uma testemunha cuja experiência ainda não havia sido contada..." (Schwab, 2011, p. 11).

Após ter colhido os depoimentos orais de Brazda, seus familiares, amigos e colegas que dividiam as lembranças da família Brazda e dos sofrimentos que Rudolf passou sob a égide do Terceiro Reich, Schwab sentiu que precisava de mais material para que a biografia fosse concretizada.

Em busca de blindar a narrativa de suspeitas Schwab peregrinou pela Europa atrás dos museus, memoriais, arquivos, enfim, os espaços de memória que guardassem a documentação necessária para se escrever uma obra de fôlego sobre a vida desse sujeito.

Nos agradecimentos do livro ele cita os arquivos pelo qual pesquisou, entre eles o Memorial de Buchenwald (Alemanha) e os Arquivos de Pilsen no depósito de Klášter-Nepomuk (República Tcheca), cita os nomes dos responsáveis por esses locais e sua respectiva preservação documental, e, ao longo da biografia, vez ou outra, faz referências diretas dos lugares que tirou os documentos quando trabalha com os mesmos (Schwab, 2011, p. 5-6). Exemplo disso são os capítulos em que ele trata dos processos judiciais que Brazda enfrentou por parte do Terceiro Reich ao ser incriminado pela lei anti-homossexuais do parágrafo 175. Sobre a temporalidade da publicação original dessa biografia, Karen Pereira da Silva escreveu:

> Por ter publicado suas memórias num período de maior abertura e tolerância, Brazda não precisou de pseudônimos nem sofreu ameaças [...] Foi convidado especial de diversas paradas gays pela Europa e esteve presente como convidado de honra em uma das cerimônias anuais de lembrança às vítimas do campo de concentração de Buchenwald. Também prestou suas homenagens em 2010 para Pierre Seel, na ocasião da inauguração do memorial em homenagem a ele em Mulhouse, França (Silva, 2018, p. 22).

Mesmo com a repressão que sofreu, as torturas e o encarceramento, Brazda, ao ser liberto, teve uma “vida plena, com vários amigos e camaradas” (Schwab, 2011, p. 173), sua homossexualidade não era encarada enquanto uma vergonha pelos seus familiares. Sua mãe e irmãos o aceitaram até mesmo antes de ser sucumbido pelo Parágrafo 175 (Schwab, 2011, p. 26). Com a sua sexualidade dissidente muito bem resolvida, ele já tinha vivido outros relacionamentos – chegando até a fazer uma cerimonia de união com um dos seus primeiros amores na casa de sua mãe –, tinha amigos abertamente homossexuais que se “travestiam” em público – assim como ele – (Schwab, 2011, p. 26), o que culmina em uma vivência “dourada” na Alemanha da década de 1920, marcada, exclusivamente, pelo ambiente de liberação da República de Weimar (Gordon, 2006, p. 55). Vivência que difere completamente daquela experimentada por Pierre Seel.

A reparação efetiva também se apresenta como um ponto de importância dentro da obra de Schwab. Ao longo da narrativa fica claro que a sobrevivência de Brazda dentro de Buchenwald dependeu de dois imprescindíveis acontecimentos: o primeiro, sua boa relação com os outros prisioneiros, os comunistas, triângulos vermelhos. O que por si só foi extremamente raro na vida homossexual dentro desse contexto concentracionário; o segundo, portanto, a sua ocupação em Buchenwald: telhador. O ofício de reparar os telhados das construções do campo de concentração, segundo Brazda e Schwab, foi determinante para salvar-lhe a vida. Sobre a reparação do Estado, Schwab dissertou:

> [...] Atualmente, sua aposentadoria alemã considera o tempo de prisão e de trabalho forçado durante sua permanência em Buchenwald. Entretanto, sua demanda de indenização como vítima não judia do nazismo, feita às autoridades alemãs em 1988, foi rejeitada. A justificativa? Ele não executara nenhum serviço braçal que acarretasse uma incapacidade de trabalho suficiente para dar-lhe direito a ajuda financeira. O fato de ter-se naturalizado francês foi igualmente invocado. Rudolf deveria se dirigir às autoridades competentes na França – o que ele não fez, por pudor e pela dificuldade de falar melhor a língua (Schwab, 2011, p. 170).

Assim como Rudolf Brazda, Pierre Seel também não conseguiu ser contemplado por auxílios indenizatórios. A homofobia institucional, elevada à máxima escala dentro do Estado, impediu o

acesso à direitos, reparações, uma justiça concreta. Certamente, como vimos ao longo deste artigo, a obtenção das compensações é propositalmente obstruída pelas organizações e associações do Estado. Karen Pereira da Silva nos alerta sobre a incongruência dessas medidas frente aos homossexuais, tendo em vista que "[...] em toda e qualquer indenização por deportação, não era requisito obrigatório que o sobrevivente tivesse sofrido algum dano físico que o incapacitasse de qualquer forma" (Silva, 2018, p. 61).

A aceitação de seu tempo também é salientada em sua obra. Schwab ao descrever a saída do anonimato de Brazda, em 2008, ao saber da construção do monumento que lembra as vítimas homossexuais do Holocausto, no parque Tiergarten no centro de Berlim, Brazda quis se fazer presente. Notando a ausência de sobreviventes homossexuais, pediu para que sua sobrinha que morava em Berlim avisasse que ele estava vivo. Assim, Schwab nos conta sobre a percepção do atual movimento homossexual que Brazda mantinha:

> O monumento é um bloco de cimento quadrangular, parecido com aquele do Memorial às Vítimas do Holocausto, do qual ele é quase vizinho. A diferença é a abertura pela qual os transeuntes podem ver um filme projetado sem parar: dois rapazes se beijando. Para Rudolf, uma representação da tortura da *Baumhängen* talvez tivesse despertado simpatia com mais facilidade – esse filme é mais delicado e pode ferir. Será que isso explica o constante vandalismo contra o monumento? Rudolf faz essa pergunta a si mesmo. Talvez tudo não passe de uma questão de época, e ele confessa não estar muito à vontade com o modo contemporâneo de manifestar o orgulho homossexual, como nas paradas com seus blocos de gente nua... Ele considera, contudo, que os tempos mudaram e que a mentalidade das gerações atuais não está sempre em sintonia com a sua. É preciso que a juventude passe... (Schwab, 2011, p. 174).

De maneira muito semelhante com Pierre Seel, Rudolf Brazda também viveu uma fase de negação da sua sexualidade antes do contato com os nazistas. Por outros motivos, fora de uma lógica cristã-católica de concepção de mundo. Para Brazda, em sua juventude, a homossexualidade era sinônimo de degradação moral e econômica dos homens do seu tempo chagados pelas dificuldades provindas da Primeira Guerra Mundial. Vendo que muitos se colocavam no quadro da prostituição para terem condições mínimas de sobrevivência, Rudolf adquiriu certo grau de repulsa à homossexualidade (Schwab, 2011, p. 24). O que logo se perdeu ao passo de seu amadurecimento e descoberta concreta da sexualidade ao final de sua adolescência e início da vida adulta (Schwab, 2011, p. 23).

Talvez essa seja a maior diferença entre Seel e Brazda, ao que concerne o percurso narrativo e expositivo de suas obras. Pierre Seel, em sua temporalidade, na década de 1990, provavelmente não podia ou não se sentia apto a se dar o benefício de criticar o movimento gay em suas posturas. Com isso, ele embarca nessa luta própria do seu tempo, ele se privilegia das ações dos ativistas e encontra uma base de apoio nesse momento. Faz coro às vozes que estão ao seu redor para, primordialmente, se fazer ouvir e enxergar. Já Rudolf Brazda, como aponta veementemente sua biografia, sequer tinha pretensões de sair do anonimato, ainda à época da escrita de sua narrativa dizia ao biógrafo que se surpreendia com a atenção que recebia da mídia, do movimento homossexual, e se sentia lisonjeado por isso (Schwab, 2011, p. 174). Porém, nem mesmo toda essa atenção o fez ocultar opiniões e posições acerca do movimento. Sendo compreendido por seu autor, essas observações são expostas na obra. Schwab termina a biografia com uma mensagem de apoio e esperança aos homossexuais, tal qual desejava Brazda:

> Sua mensagem às gerações que tiveram a sorte de não conhecer a guerra: não esquecer aqueles que os precederam e sofreram repressão. Aos homossexuais em geral, ele lembra que, se para boa parte do mundo ocidental as leis não mais impõem um modelo de vida que contrarie sua natureza profunda, as conquistas recentes e a maior tolerância estão longe de ser definitivas e usufruídas universalmente. Assim, deve-se continuar alerta, lutar e avançar (Schwab, 2011, p. 176-177).

Um claro chamado a continuidade da luta sócio-política em prol da causa homossexual, da pluralidade humana, é preciso que se tenha atenção redobrada nesses tempos tão obscuros que nos cercam. Tenhamos coragem para mantermos o legado vivo daqueles que vieram antes de nós, pois é na memória dessa gente que sofreu e relatou que conseguimos idealizar um mundo onde a violência da homofobia seja, definitivamente, extinta. Com seu falecimento em 2011, mesmo ano da chegada de seu livro ao Brasil, aos 98 anos de idade, Rudolf Brazda ficou popularmente conhecido como "o último triângulo rosa".

4. Considerações finais

As exposições dessas vidas, fundamentadas nos trabalhos das escritas do "eu", possibilitam que os indivíduos Pierre Seel e Rudolf Brazda deixem de fazer parte da margem social pela qual foram impostos coercitivamente. Romper com a lógica de dominação e submissão é, por excelência, tratar do trauma e da memória que acompanha essa estagnação no ambiente público e privado. A visão sobre si é modificada durante o percurso da constituição dessas narrativas. Logicamente, o tempo dessa escrita não é o tempo do sofrimento, é o tempo da busca a favor da resolução e reparação, através do acerto de contas de uma tragédia que ficou ocultada, quase esquecida, durante mais de meio século.

São os motivos exteriores, como a homofobia institucional e estrutural da sociedade europeia, ligadas, obviamente, aos micros entendimentos da vergonha e da culpa no âmbito familiar e afetivo que levaram os sujeitos aqui analisados a um silenciamento de décadas a fio. As complexidades desses encarceramentos psicossociais são esmiuçadas pelos autores e colaboradores diretos das obras. A viabilidade dos textos, sendo assim, é uma consequência de um lento processo de auto aceitação de uma condição humana legítima e, acima disso, da barbárie que se acometeu sobre essa condição. Ou seja, aceitar a homossexualidade e compreender o horror homofóbico.

O testemunho, por conseguinte, passa do campo da auto compreensão para a atmosfera da denúncia. Rudolf Brazda não vive essa inquietação, porém, Pierre Seel a leva até as últimas consequências. É a versão já idosa desse francês alsaciano que não desiste de testemunhar, quer cristalizar um problema político, social, cultural e histórico com o seu depoimento. Um grito por ajuda e por reconhecimento. Através da sua obra e da sua visibilidade na mídia procura pelos seus iguais. Mesmo que em vão, não desiste até o fim da vida de fazer emergir outros como ele, aqueles que comungaram das mesmas tribulações nas mãos dos nazistas.

A História do Tempo Presente procede nesse compasso, providencia forma, traça estrutura, para que se possa comunicar um passado traumático de sujeitos historicamente marginalizados, invisibilizados. A luta sócio-política dos grupos e sujeitos ativistas da causa, a construção da identidade homossexual pós-Holocausto, demarcam a necessidade do fomento de uma nova memória do maior genocídio do século XX. Alicerçadas nessa encruzilhada que as homossexualidades pleiteiam espaço de existência dizível, comensurável, nos campos da política, do judiciário, dos lugares de memória. Entrar para a História é um resultado de luta ativa e efetiva contra a homofobia autoritária e radicalizada pelos fascistas, nazistas e demais atrocidades político-ideológicas que surgem no século passado. Com tamanha dimensão desse grupo de gente marcada pela calamidade e sobrevivência, os historiadores já não podem mais ignorá-los.

REFERÊNCIAS

Borrilo, D. (2010). *Homofobia: história e crítica de um preconceito.* Autêntica Editora.

Dosse, F. (2013). *Renascimento do acontecimento: um desafio para o historiador: entre Esfinge e Fênix*. Editora Unesp.

Elídio, T. (2010). *A perseguição nazista aos homossexuais: o testemunho de um dos esquecidos da memória* [Dissertação de Mestrado, Universidade Estadual de Campinas].

Foucault, M. (2020). *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Paz e Terra.

Gordon, M. (2006). *Voluptuous panic: the erotic world of Weimar Belin.* Feral House.

Heger, H. (1994). *The men with the pink triangle: the true, life and death story of homosexuals in the Nazi death camps.* Alyson Publications.

Lerner, K. (2004). *Holocausto, memória e identidade social: a experiência da Fundação Shoah* [Tese de Doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro].

Prost, A. (2008). *Doze lições sobre a história*. Autêntica Editora.

Rabinow, P., Dreyfus, H. (1995). *Michel Foucault: uma trajetória filosófica.* Forense.

Ricœur, P. (2007). *A memória, a história, o esquecimento*. Editora da Unicamp.

Rosa, J. R. (2018). Trauma, história e luto: a perlaboração da violência. *Revista Tempo e Argumento*, 10(25), 289-237. https://doi.org/10.5965/2175180310252018289

Rousso, H. (2016). *A última catástrofe: a história, o presente e o contemporâneo*. FGV Editora.

Sacramento, I. (2018). A era da testemunha: uma história do presente. *Revista Brasileira de História da Mídia*. 7(1), 125-140. https://doi.org/10.26664/issn.2238-5126.712018

Schlagdenhauffen, R. (2018). *Queer in Europe during the Second World War*. Conseil de l'Europe.

Schwab, J. (2011). *Triângulo rosa: um homossexual no campo de concentração nazista*. Mescla.

Seel, P. (2012). *Eu, Pierre Seel, deportado homossexual*. Cassará Editora.

Seligmann-Silva, M. (2005). Testemunho e a política da memória: o tempo depois das catástrofes. *Revista Projeto História*. (30), 71-98 https://revistas.pucsp.br/indez.php/revph/article/view/2255/1348

Seligmann-Silva, M. (2003). *História, memória, literatura: o testemunho na Era das Catástrofes.* Editora da Unicamp.

Setterington, K. (2017). *Marcados pelo triângulo rosa*. Editora Melhoramentos.

Silva, K. P. da. (2018). *Triângulo rosa: a diversidade memorial dos prisioneiros homossexuais do Holocausto* [Monografia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul].

Whisnant, C. (2016). *Queer identities and politics in Germany: A History, 1880-1945*. Harrington Park Press.

Wieviorka, A. (2006). *The era of the witness*. Cornell University Press.

AUTOR

Mateus Henrique Siqueira Gonçalves. Bacharel e licenciado em História pela Universidade de Brasília (2018). Tem experiência na área de História, atuando principalmente nos seguintes temas: Ditadura Militar brasileira (1964-1985) e História LGBT, com foco em estudos de gênero na área social, cultural e política de lésbicas e travestis. Atualmente, integro o Mestrado em História Social no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Brasília, bolsista CAPES (2019).

Conflict of interest

No potential conflict of interest is reported by the author.

Funding

No financial assistance from parties outside this article.

Acknowledgments

N/A

Notes

Este artigo é o resultado final de uma disciplina sobre História do Tempo Presente cursada no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Brasília (UnB), referente ao primeiro semestre de 2020. Logicamente, ele está intrinsecamente associado com as minhas leituras, análises e escritas desenvolvidas na minha dissertação de mestrado. Portanto, seu conteúdo é uma vitrine da minha pesquisa e, igualmente, seu material é original.



https://doi.org/10.46652/resistances.v2i3.51
General Section | Peer Reviewed |
ISSN 2737-6222 | Vol. 2 Issue 3, 2021, e21051
Quito, Ecuador
Submitted: 07 March 2021
Accepted: 25 June 2021
Published online: 16 July 2021

Memória migratória, identidade e anticiganismo sob o olhar anarquista de Cláudio Domingos Iovanovitchi

Migratory memory, identity and anti-gypsyism through the anarchist eyes of Cláudio Domingos Iovanovitchi

Memoria migratoria, identidad y antigitanismo bajo la mirada anarquista de Cláudio Domingos Iovanovitchi

Brigitte Grossmann Cairus
Centro Universitário Leonardo da Vinci - Brasil
Indaial, Brasil
brigitte.cairus@uniasselvi.com.br

RESUMO

O elemento étnico cigano está presente no Brasil desde o início do período colonial. Não obstante este traço de legitimidade histórica no tecido social brasileiro, sua trajetória é marcada por matizes de intolerância, marginalidade e alteridade extremas, de caráter deletério. Décadas depois de afro-brasileiros e indígenas terem conquistado sanção oficial, o governo do presidente Luís Inácio Lula da Silva finalmente reconheceu os ciganos brasileiros como uma minoria importante do Brasil multicultural ao inaugurar o Dia Nacional do Cigano, em 2006. Mas a luta por direitos de cidadania e visibilidade étnica começou, através da agência cigana, anos antes, em finais da década de 1980. Através do emprego de uma abordagem mais fluída da história oral italiana contemporânea, este texto apresenta o depoimento do líder Rom Cláudio Iovanovitchi, presidente da Associação de Preservação da Cultura Cigana (APRECI) de Curitiba, Paraná desde 1995 e desbravador étnico político cigano em Brasília. Cláudio discorre acerca de suas memórias diaspóricas familiares; se preocupa com o fenômeno da globalização cultural; enxerga o nomadismo tanto como consequência da alteridade gerada pelo anticiganismo, bem como um viabilizador de novos caminhos e de novos encontros; analisa as disputas e políticas étnicas estabelecidas em Brasília e promove, através de sua memória familiar, uma reflexão acerca do silêncio acerca do *Porrajmos*, o holocausto cigano. A partir do olhar cigano, o depoimento oferece uma compreensão transnacional do anticiganismo, bem como uma elucidação acerca da historicidade das políticas étnicas ciganas nacionais, com suas devidas disputas entre ciganos e não ciganos em Brasília.

Palavras-chave: Ciganos; Holocausto Cigano; Memória; Identidade; Política Étnica.







ABSTRACT

The gypsy ethnic element has been present in Brazil since the beginning of the colonial period. Notwithstanding this trace of historical legitimacy in the Brazilian social fabric, its trajectory is marked by nuances of extreme intolerance, marginality, and otherness, of a deleterious character. Decades after Afro-Brazilians and Indigenous people gained official sanction, the government of President Luís Inácio Lula da Silva finally recognized Brazilian Roma as an important minority of multicultural Brazil by inaugurating National Gypsy Day in 2006. Nonetheless, the fight for rights of citizenship and ethnic visibility began, through the Gypsy agency, years earlier, in the late 1980s. With a more fluid approach to contemporary Italian oral history, this text presents the testimony of the Roma leader Cláudio Iovanovitchi, president of the Association of Preservation of Gypsy Culture (APRECI) from Curitiba, Paraná since 1995 and a gypsy ethnic political trailblazer in Brasília. In the testimony, Claudio narrates his family diasporic memories and his concerns on the phenomenon of cultural globalization. He understands nomadism as a consequence of the alterity generated by antiziganism, as well as an enabler of new paths and new encounters; he analyzes the ethnic disputes and policies established in Brasília and promotes, through his family memory, a reflection on the silence about Porrajmos, the gypsy holocaust. From the Gypsy perspective, the testimony offers a transnational understanding of antiziganism, as well as an elucidation of the historicity of national Gypsy ethnic policies, with their due disputes between Gypsies and non-Gypsies in Brasília.

Keywords: Roma; Gypsy Holocaust; Memory; Identity; Ethnic Politics.

RESUMEN

El elemento étnico gitano ha estado presente en Brasil desde el inicio del período colonial. No obstante, este rastro de legitimidad histórica en el tejido social brasileño, su trayectoria está marcada por matices de extrema intolerancia, marginalidad y alteridad, de carácter deletéreo. Décadas después de que los afrobrasileños e indígenas obtuvieran la sanción oficial, el gobierno del presidente Luís Inácio Lula da Silva finalmente reconoció a los gitanos brasileños como una minoría importante del Brasil multicultural al inaugurar el Día Nacional del Gitano en 2006. Pero la lucha por los derechos de ciudadanía y visibilidad étnica comenzó, a través de la agencia gitana, años antes, a fines de la década de 1980. Mediante el uso de un enfoque más fluido de la historia oral italiana contemporánea, este texto presenta el testimonio del líder Rom Cláudio Iovanovitchi, presidente de la Asociación para la Preservación de la Cultura Gitana (APRECI) de Curitiba, Paraná desde 1995 y pionero de la política étnica gitana en Brasilia. Claudio habla de los recuerdos diaspóricos de su familia; se preocupa por el fenómeno de la globalización cultural; ve el nomadismo como una consecuencia de la alteridad generada por el antigitanismo, así como como un facilitador de nuevos caminos y nuevos encuentros; analiza las disputas y políticas étnicas instauradas en Brasilia y promueve, a través de su memoria familiar, una reflexión sobre el silencio sobre Porrajmos, el holocausto gitano. Desde la perspectiva gitana, el testimonio ofrece una comprensión transnacional del antigitanismo, así como una elucidación de la historicidad de las políticas étnicas gitanas nacionales, con sus debidas disputas entre gitanos y no gitanos en Brasilia.

Palabras clave: Gitanos; Holocausto Gitano; Memoria; Identidad; Política Étnica.

1. INTRODUÇÃO

> No Brasil os zíngaros encontraram um paiz propício as suas actividades. Aqui se fixaram, em diversos Estados, os de todas as origens. Os da Yugoslavia habitam de preferência Rio Grande do Sul, Bahia, Pará e Pernambuco; os da Rumania vivem em Sao Paulo; os da Grécia, nesta capital e no Estado do Rio. Porém, nos Estados mencionados e nos outros, de norte a sul, existem ainda numerosos núcleos que agrupam ciganos de várias procedências, como sejam da Albânia, da Sérvia, da Polônia, da Rússia, da Bulgária, da Hungria e etc. [sic passim] (China, 1936, p.299).

O Brasil recebeu, em sua maioria, dois grandes grupos de ciganos, os calons ibéricos e os roms extraibéricos, provindos da Europa Oriental. Os primeiros chegaram aqui já no século XVI, muitas vezes através do degredo para as colônias. Estes últimos migraram muito mais tarde, a partir de meados do século XIX. Além de calons e roms, chegaram aqui também pouquíssimos ciganos sintis, estes não chegaram a formar uma comunidade expressiva no Brasil (Moonen, 1999).

Os ciganos rom migraram, na virada do século passado, de diferentes regiões da Europa e, apesar de apresentarem uma identidade étnica cigana supranacional (Guimaraes, 2012, p.10), compartilham entre seus grupos mais de uma nacionalidade, incluindo a italiana, a tcheca, a romena, a húngara, a iugoslava, a russa e a grega. Devido aos laços transnacionais e as múltiplas diásporas e que uma família ou grupo cigano poderia sofrer durante o século dezenove e vinte, não era incomum terem mais de uma nacionalidade. Em "Memórias de um Cigano", lemos um belo exemplo narrado pelo Rom Victor Vishnevsky, de etnia Lovara Russa, que nasceu em Shanghai, em 1931, possui cidadania iraniana e é residente no Brasil desde 1960 (Vishnevsky, 1999). Segundo Teixeira (2007), a maior parte dos ciganos Rom migraram para o Brasil no final do século XIX, juntamente com a primeira grande onda migratória de italianos, alemães, poloneses, russos, japoneses e gregos após a abolição da escravatura. A segunda onda migratória de europeus, em que se incluíam os roms, ocorreu durante a Era Vargas e a Segunda Guerra Mundial, período caracterizado pela campanha de nacionalização e pela construção de uma nova identidade brasileira marcada pela assimilação dos recém-chegados (Cairus, 2018). A imigração durante este período foi principalmente considerada como um elemento positivo, contribuindo de forma fundamental para a construção do mito do Brasil como o país do futuro. A partir de identidades hifenizadas, tais como nipo-brasileiros, ítalo-brasileiros, árabes-brasileiros, estes imigrantes adquiriram um status de distinção frente a outros brasileiros de origem indígena, colonial portuguesa e africana.

Em geral, os trabalhos escritos a respeito dos ciganos brasileiros foram feitos por antropólogos, a começar pela análise etnográfica de José de Oliveira China em 1936. Na virada do século Frans Moonen exerceu forte referência através de seu trabalho acerca dos ciganos calon no Município de Souza PB (1994) e com a introdução ao tema do anticiganismo no Brasil e na Europa (2011). Dentre os trabalhos mais recentes desta área, temos a teses etnográficas a respeito das identidades e sociabilidades dos calons no Estado de São Paulo, de Florência Ferrari (2010), dos calons "banqueiros" na Bahia, de Martin Fotta (2012), da memória e etnicidade dos calons em Sousa na Paraíba, de Maria Patrícia Lopes Godfarb (2013), e a pesquisa etnohistórica acerca do envolvimento dos ciganos calons no Rio de Janeiro desde o comércio de escravos à regulação de litígios, de Marco Antonio da Silva Mello, Felipe Berocan Veiga, Patrícia Brandão Couto e Mirian Alves de Souza (2009). Também de Marco Antonio da Silva Mello e Felipe Berocan, temos a importante analise a respeito do Dia Nacional dos Ciganos e de questões voltadas às políticas étnicas (2012). Igor Shimura (2017) fez também uma valiosa contribuição acerca dos meandros da ciganidade em sua dissertação em antropologia acerca da identidade cigana. Não podemos deixar de incluir também aqui a obra de antologia de ensaios de Ático Vilas-Boas da Mota (2004).

Dentre os trabalhos relevantes em história temos o artigo sobre os ciganos em Portugal e Brasil colônia de Bill Donovan (1992), a dissertação "Caminheiros do Destino" de Sonia Maria Ribeiro Simon Cavalcanti (1994) e o livro "Ciganos: História, Identidade e Cultura", fruto da dissertação de Débora Soares Karpowicz (2018). A partir do trabalho de João Dornas Filho, "Os Ciganos de Minas Gerais", de 1948, acerca das "correrias de ciganos" , ocorridas em Minas Gerais entre o final do século XVIII e o início do seculo XX, surgiram os trabalhos "Ciganos em Minas Gerais" de Rodrigo Correa Teixeira (2007) e "Os Ciganos nos Registros Policiais Mineiros" (1907-1920) de Cassi Ladi Reis Coutinho (2016). Recentemente recebemos, através da defesa da tese "Indesejáveis Necessários: Os ciganos degredados no Rio de Janeiro setecentista" a importante inserção de Natally Chris da Rocha Menini (2021) da problemática cigana na historiografia colonial brasileira.

A participação mais visível dos líderes ciganos no governo brasileiro teve início com a Conferência Nacional de Promoção da Igualdade Racial, realizada em 2005 e coroada com a criação do Dia Nacional do Cigano, comemorado pela primeira vez em 24 de maio de 2007, ambos os eventos em Brasília. Contudo, um importante passo para o desenvolvimento de políticas públicas nacionais voltadas aos ciganos foi dado poucos anos antes através dos debates da delegação brasileira na Conferência Mundial Contra o Racismo, realizada em 2001, em Durban, África do Sul, aonde temáticas ciganas foram inclusas. Como veremos mais adiante em seu relato, a agência do líder cigano Rom Cláudio Iovanovitchi junto a Jose Gregori, secretário de Direitos Humanos do Presidente Henrique Fernando Cardoso (1997-2001) em Brasília em 2000 foi crucial para a inclusão da questão cigana neste processo. Acerca da relevância da Conferência em Durban lemos na apresentação da coletânea de artigos do Ministério Público Federal intitulada "Povos Ciganos: direitos e instrumentos para a sua defesa", que:

> Durban impactou na formulação das políticas públicas brasileiras, tendo sido criada a Secretaria de Promoção de Políticas de Igualdade Racial (Seppir) em 2003. Desde então, os ciganos têm tido representação e participação em comitês governamentais, federal e estaduais.
>
> No âmbito do Ministério Público Federal, a temática cigana tomou novo impulso a partir de 2012, quando a Associação Internacional Mayle Sara Kalí (AMSK), organização não governamental, - levou a Procuradoria Federal dos Direitos do Cidadão (PFDC), reivindicações e demandas que repercutiriam sobre os ciganos do Brasil como um todo, a partir da atuação sobre comunidades ciganas individuais.
>
> Também em 2012 a PFDC convidou o senador Paulo Paim para realizar audiência pública na Comissão de Direitos Humanos e Direitos das Minorias do Senado, a fim de promover debate com representantes das comunidades ciganas e autoridades governamentais federais e estaduais. Tal medida criou oportunidade para apresentação e discussão de projeto de lei, de iniciativa do senador Paim, e estabeleceu o Estatuto dos Povos Ciganos, reconhecendo e afirmando seus direitos econômicos, sociais e culturais.
>
> A proposta está pendente de aprovação no Senado, antes da discussão e deliberação da Câmara dos Deputados (2020, p.11).

Poucos anos depois, em 2005, durante a primeira Conferência Nacional de Promoção da Igualdade Racial e diante de uma forte presença negra, com contingentes árabes, judeus, indígenas e quilombolas, os ciganos finalmente puderam entrar em cena como partícipes oficiais do tecido étnico brasileiro. "Somos a minoria das minorias, o elo mais fraco da corrente", disse o líder cigano curitibano Cláudio Domingos Iovanovitch, ex-integrante da Secretaria Nacional de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (Seppir) e presidente da Associação de Preservação da Cultura Cigana do Paraná (Apreci/PR).

Neste texto, iremos trazer à tona o depoimento oral deste líder Rom, e analisar sobretudo as suas memórias imigratórias familiares, questões voltadas à identidade cigana e ponderações em relação ao fenômeno do anticiganismo no Brasil.

2. METODOLOGIA

A História Oral contribui significativamente para o acesso aos significados da memória através de narrativas orais e sugere pistas que evidenciam fenômenos sociais e culturais. Durante o desenvolvimento da pesquisa de doutorado, realizada a partir de 2007, através da análise biográfica de líderes ciganos brasileiros e de outros depoentes, buscou-se compreender como que os ciganos brasileiros contemporâneos lembram e identificam-se com as experiências de seus antepassados acerca da migração para a América Latina como refugiados e a discriminação persistente em sua nova pátria. Este trabalho visou identificar qualquer memória que estes ciganos Roms pudessem ter do Holocausto.

Com base na historiografia do tempo presente, exploramos como os ciganos da Europa de Leste ou Roms definem a sua posição dentro da identidade nacional brasileira em relação a outros imigrantes europeus e não europeus. Examinamos como eles se mobilizaram e pressionaram por apoio político, visibilidade e direitos de cidadania. Os Roms brasileiros percebem a si mesmos como pessoas diferentes e continuam a manter uma identidade baseada na linguagem (Romanie), mitos, valores, crenças, símbolos e clãs e laços de parentesco dentro e fora do Brasil. Também analisarei o etos do nomadismo, que persiste apesar do fato de muitos terem adquirido propriedade privada e negócios em centros urbanos.

Este texto traz o testemunho gravado do líder e ativista cigano Cláudio Iovanovitchi de Curitiba, Paraná, que na época foi escolhido, junto a outros líderes, de acordo com critérios específicos de liderança, afiliação ou representação étnica e distribuição geográfica.

Diante das dificuldades em entrevistar os ciganos das comunidades romanies, as entrevistas foram desenvolvidas somente com líderes e pessoas envolvidas fortemente com a causa cigana no Brasil no Sudeste e Sul. Pela constante discriminação sofrida, eles tendem a ser muito suspeitosos de pesquisadores e de jornalistas e, geralmente, não estão muito motivados para compartilhar e divulgar as suas tradições, menos ainda entre os *gadjés*, ou não ciganos. Ao mesmo tempo, a seleção foi determinada pela representatividade de suas respostas em determinados tópicos, tais como identidade, migração, políticas étnicas e anticiganismo. Sob influência teórico-metodológica de Portelli e mais distante do cânone objetivo e empírico, optamos em não utilizar um roteiro pré-determinado para a entrevista, a fim de facilitar o trabalho com as palavras, a memória, a narração, em direção à subjetividade (Portelli, 1988, p.192).

A tradição oral, a ciganidade e os fenômenos voltados ao histórico de imigração, representação e anticiganismo no Sudeste e Sul do Brasil são definidas por essas experiências, significados e valores; já que não foram capazes de se expressar em termos da cultura dominante, permaneceram como sedimentos na memória, formando um universo rico que se revela através da oralidade. Essa entrevista sugere pistas e traços e dão indicações dos complexos padrões culturais que tentamos desvendar através da escrita de uma história dos ciganos no tempo presente.

Através do estudo dos usos do passado na História do Tempo Presente, a História Oral adquiriu uma nova força, que pode ser identificada a partir a obra *Les lieux de mémoire*, de Pierre Nora, onde ele propõe uma nova história das políticas de memória e uma história das memórias coletivas da França. Nasce, a partir de uma redefinição do uso do passado pelo presente, uma valorização de uma história das representações, do imaginário social uma reavaliação das relações entre história e memória. Esta nova relação entre história e memória possibilitou a aceitação do uso da subjetividade dos testemunhos orais como fonte adicional de pesquisa (Pollak, 1993).

De modo geral, notamos que há duas linhas ou abordagens de trabalho na história oral. Enquanto uma tende a utilizar os testemunhos orais como instrumentos para preencher as lacunas deixadas pelas fontes escritas, a outra tende a privilegiar o estudo das representações e atribui um papel central às relações entre memória e história, buscando realizar uma discussão mais refinada dos usos políticos do passado (Ferreira, 2002, p. 327).

Para este trabalho em particular, que lida com memórias de ciganos Roms cuja historiografia encontra-se carente, escolhemos a segunda proposta, onde os relatos trazem dados inéditos e imprescindíveis. A subjetividade e as eventuais deformações do depoimento oral não são vistas como elementos defeituosos ou mesmo negativos para o uso da história oral, mas como recursos enriquecidos de camadas significativas. Neste sentido, essa pesquisa se identificou com o aporte metodológico dos historiadores italianos Alessandro Portelli e Luisa Passerini.

No caso de Alessandro Portelli, revisitado pelo trabalho de Jorge Lozano acerca da história oral, memória biográfica, a comunicação e o processo de escrita (Lozano, 2012), ele enfatizou que um dos objetivos da história oral era encontrar a verdade na narração, ou o que ele chamava de maneira mais poética "a verdade do coração humano" (Portelli, 1988).

A busca da verdade não foi o objetivo final ambicioso da história oral, como o especialista italiano a entendeu; ele não se importou em descobrir se tais experiências eram fiéis aos fatos da "realidade", comprovadas e verificadas. O que era interessante era algo mais complexo, mais útil e mais impreciso: a própria visão e versão da pessoa sobre os fatos. Sua própria "verdade" manifestada em suas narrações autobiográficas. Portelli disse que "em vez de coletar verdade, realidade, o que foi vivido, questões de experiência, o caráter imediato do testemunho; nós compilamos mediações, interpretações, representações, mistificações, memórias, impressões, erros, mentiras. Apenas palavras ... " (Portelli, 1988, p.192). Compreendemos, portanto, que esta mudança de paradigma de percepção produziu uma virada na prática e na reflexão sobre a história oral nas últimas décadas. Cada vez mais distantes do cânone objetivo e empírico, cada vez mais direcionados para o trabalho com as palavras, a memória, a narração, em suma, em direção à subjetividade.

3. RESULTADOS E DISCUSSÕES

Durante a estadia em Curitiba (Paraná, Brasil) no dia 31 de julho de 2008, essa entrevista foi concedida na casa do Rom Matchuwaia Claudio Domingos Iovanovitchi, presidente da Associação de Preservação da Cultura Cigana (Apreci) e de sua esposa Neiva Camargo. Claudio Iovanovitchi exerce uma liderança ativista ao mesmo tempo que se dedica à uma carreira como artista. Claudio e Neiva Camargo dirigem e atuam em peças de teatro infantil, muitas delas a respeito de lendas e histórias ciganas que são apresentadas para o público escolar na rede municipal e estadual em Curitiba.

Assim, ao mesmo tempo que Claudio se empenha politicamente em conquistar maiores direitos de cidadania aos ciganos, ele tem também uma preocupação voltada à educação, tanto dos ciganos como a dos gadjés em relação ao universo cigano. Seu depoimento, integrou a tese de doutorado em história acerca dos ciganos Roms brasileiros de Cairus (2019), iniciou assim:

> Claudio Domingos Iovanovitchi (CI): Bom, meu nome é Claudio Domingos Iovanovitchi, sou descendente de cigano de origem Bósnia, lado materno, e lado paterno Rússia e que chegaram ao Brasil entre Primeira e Segunda Guerra, tanto um lado quanto o outro, expulsos da Bósnia que tenho mais informação, é ..., Marechal Tito entre Primeira e Segunda Guerra lá da Iugoslávia. E minha vó materna morava em Belgrado. *Basika Ulcha* número 14, isso eu lembro bem que deu até o endereço. E de lá pra cá nessa onda migratória entre Primeira e Segunda Guerra a família russa

também expulsos porque não tinham… não eram retirantes econômicos como são os imigrantes nordestinos hoje, que eles migram pela falta de tudo, lá a condição na Rússia não era boa na época, mas muito pior dos ciganos. Então o meu avô errou o navio, o meu avô da Rússia ele ia para o Canadá, América, América e veio parar nesta América ((risos)), foi pior do que aquele pênalti que nos tirou da Copa que o Zico errou o pênalti. Então ele fez o mais difícil: conseguiu fugir, conseguiu, né? E errou o navio e veio parar aqui. E aí minha outra família da Bósnia também se encontraram aqui no Brasil em grandes guetos na cidade de São Paulo, chamavam de cortiços e eram várias moradias. E os ciganos sem… isso juventude, eu falo entre 14, 15 anos. Essa leva migratória aonde subiram no navio 14 dias e noites e ninguém sabia onde ia e foram gentilmente convidados "ou vai ou morre" então essa foi a situação. E dentre 1 mil pessoas tinha 50 ciganos, mas naquele navio era a maior concentração de ciganos por metro quadrado naquele…

BG: Esse navio saiu da onde?

CI: Um da Rússia e outro da Iugoslávia, vários.

BG: Vários?

CI: Vários saíram e se encontraram aqui. E uma grande leva de ciganos ouviam…

BG: Os seus avós se encontraram aqui? Não entendi.

CI: Sim, meus avós se encontraram todos em São Paulo as famílias…

BG: Então assim um lado veio de um navio…

CI: Não, eles saíam de lá casados.

BG: Ah eles saíram de lá casados?

CI: Casados porque casa com 12, 13, 14 anos, você já deve saber disso, né?

BG: Sim, aham (Iovanovitchi, 2008).

A memória familiar de Claudio vem em camadas, plenas de significado. Por parte materna sua família seria de origem Bósnia e por parte paterna da Rússia. Em relação a sua avó materna, que morava em Belgrado, atual Sérvia, Claudio herdou até a memória do endereço, *Basika Ulcha* número 14, o que talvez possa indicar que parte de sua família já não era nômade. Claudio cita o impacto da política de Josip Broz Tito, primeiro presidente da Iugoslávia em 1953, no histórico de sua família, mas sem maiores detalhes. Isso pode indicar que a migração de seus avós se deu após a segunda guerra, e não entre guerras, como narrado anteriormente por Claudio. Interessante notar que o discurso de "erro" de navios, é comum por exemplo, em histórias narradas por refugiados judeus, durante a segunda guerra (Cairus, 2007). Como explicamos antes, havia várias rotas de fuga e de migração para judeus e ciganos a partir da Europa nesta época, e os destinos principais eram a América do Norte ou a do Sul. Para muitos europeus na época, a tal da "América" seria apenas aquela terra idealizada e representada pelos Estados Unidos.

CI: Então e aí as famílias se mantinham juntas por proteção e faziam… e por serem iguais, né? Mesmo que eu seja daqui e ir pro Cazaquistão eu vou achar um cigano que fala minha língua, que come minha comida e dança minha música, enfim, nós somos globalizados da cultura, né? Essa globalização onde o grande carro-chefe é o econômico é a desgraça do diferente então as pessoas comem o mesmo sanduíche, cheiram o mesmo perfume, veste o mesmo tênis para ganhar mais dinheiro, só por isso, essa globalização vem nesse… e essa globalização é a desgraça do diferente que não quer comer o mesmo sanduiche, que não quer vestir o tênis. Então ele fica fora de todo esse processo de uniformização, deve ser essa a palavra. Então todos, né, no mundo… e hoje querem… há 50 anos atrás éramos 50 países, hoje são 150 me parece só na Fifa, filiar da Fifa que joga futebol tem 150. Então veja como o mundo se fechou, né? E nós não somos de lugar nenhum ou de todos os lugares, enfim, essa coisa cria… né? Porque em todos os países do Leste Europeu que hoje estão com problemas econômicos, graças aos ciganos, né? ((risos)) Sem nenhum centavo qualquer os miseráveis, chegam a interferir no processo econômico da comunidade europeia porque tem países lá que não conseguem adentrar na comunidade europeia

> por causa dos ciganos, né? Porque como é que vai abrir fronteira praquele bando de miseráveis, não dá.
>
> BG: A Romênia entrou, não?
>
> CI: Entraram nessa ainda, vai ter que dar um jeito. Ou acerta a situação dos ciganos, senão não entra na comunidade europeia, ou vão matar a todos como já fizeram. Então essa é a grande preocupação que a gente tem, a gente vê notícias da Itália aonde aparece o genocídio de novo, os guetos criados, os vários impedimentos que criam para os ciganos (Iovanovitchi, 2008).

A globalização é avaliada por Claudio de duas formas, positiva quando se aplica ao contexto cultural e tradicional cigano de longa duração, mas negativa no contexto econômico moderno ligado às tendências de consumo (de americanização) e de mentalidade uniformizada, que excluem os ciganos, por serem "diferentes". Esta percepção acurada de Claudio fica explicita quando ele diz que a "globalização é a desgraça do diferente que não quer comer o mesmo sanduiche, que não quer vestir o tênis. Então ele fica fora de todo esse processo de uniformização".

Se prestarmos atenção à fala de Claudio Iovanovitchi, notamos que, em realidade, ele se preocupa com o fenômeno da globalização cultural relacionada à dinâmica cigana. Muitas das primeiras respostas críticas à globalização cultural, no século passado, foram formuladas em termos de uma suposta ameaça à diversidade cultural. Segundo John Tomlinson, professor de sociologia cultural e diretor do instituto de análise cultural em Nottingham, Inglaterra, havia uma estrutura crítica pronta para isso nas ideias do imperialismo cultural e da americanização que estiveram em torno de uma forma ou de outra por metade do século XX (Tomlinson, 1991). Mas na atualidade, não existe mais a ideia de que a globalização é um processo de imperialismo cultural.

De qualquer modo, notamos que a narrativa problematizada de Claudio é relevante na medida em que ele se preocupa com esta nova percepção do fenômeno cultural da globalização, em relação sobretudo à durabilidade e à continuidade da cultura cigana. Se utilizarmos, portanto, do aporte teórico de Tomlinson a respeito da globalização cultural, podemos compreender melhor como que as tradições ciganas estão sendo reavivadas durante a nossa contemporaneidade local, dentro de um *locus* brasileiro, repleto de negociações culturais em fluxo.

A entrevista prossegue com relatos a respeito de como, uma vez no Brasil, parte da família de Claudio teria se deslocado para o Rio Grande do Sul e Paraná, e como seu avô fez a opção de se tornar sedentário:

> CI: Porque... e aí eles chegaram aqui e muitos ciganos, uma grande leva foram para o Rio Grande do Sul porque vinham com italianos, com gente que já tinha aqui alguém e que falava "Rio Grande do Sul, Rio Grande do Sul" e eles foram.
>
> BG: Tem muitos roms no Rio Grande do Sul.
>
> CI: Sim, tem muito. É, dispersa é uma das maiores colônias é no Rio Grande, não num lugar só, mas em todo estado é muito grande.
>
> BG: Muito legal, interessante isso, né?
>
> CI: Mas vindo como acompanhar a todos, né? E daí meu avô teve meu pai e vindo pra cá ele acabou... ele não aguentava mais, falou "não quero mais essa vida".
>
> BG: Quem? Seu avô?
>
> CI: Meu avô. E daí já minha mãe e meu pai casados e daí meu avô parou aqui "não vou mais", certo? E aí ele passou de nômade a construtor porque todos os ciganinhos têm seus baús de ouro, né? De joias, de família, enfim. Aí ele disse uma vez pra minha vó "vó, por que que nós gostamos de ouro?" ((risos)) ela falou, "é claro, você tem um baú cheio lá, o que que você vai fazer com isso? Abra uma loja, faça alguma coisa com isso" "não, quando nos persegue, pega o baú e foge, é dinheiro em qualquer

> lugar do mundo, só por isso" então são fortunas portáteis que os ciganos levam. E aí isso em forma de brinco, de dente, enfim, né? O judeu foi mais esperto, ele inventou o salto de sapato falso e daí encheu de brilhante, quer dizer, muito menor e muito maior no valor, né? Então isso... e aí disse "vó, por que que somos nômades?" "Nós gostamos do nomadismo, o estrela é meu não sei o que, essa poesia besta que foram feitas por não ciganos pra justificar o nosso nomadismo?" Tipo, eles não querem ficar, eles são filhos do vento e essas coisas" "não" ela disse "isso aconteceu com o faça-o caminhar. "Você não pode ficar aqui , vá pra lá", isso há 4 mil anos. E hoje, hoje com palavras é difícil, hoje não consegue. Então isso não é assim... porque dizem que "cigano bom é cigano longe de mim". E todos pensando assim é "cigano longe de todo mundo", essa é a razão do nomadismo porque se voltar na história, no início, lá atrás éramos todos nômades, todos os povos eram nômades, lá 5 milhões pra trás. E daí o cara pôs uma semente no chão e viu que aquilo cresceu, aí deu sentido de posse e daí ele falou "isso aqui é meu", né? E aí veja "você não pode ficar aqui" e assim foi indo... porque pra nós terra é só caminho e passagem, forma de encontrar o outro, a terra proporciona a arte do encontro, isso é cigano, né? Então é uma forma poética de explicar o porquê que eu não posso ficar (Iovanovitchi, 2008).

Claudio menciona primeiramente o judeu como um agente paralelo identitário em estratégia de sobrevivência diaspórica. Ao longo da entrevista ficará mais clara a sua identificação cultural e política com judeus e árabes. Ao mesmo tempo, Claudio não usa de qualquer subterfúgio romântico para defender o nomadismo. Segundo ele, é uma necessidade intrínseca do cigano pelo preconceito que sofre. Um mal necessário. Apesar de taxativo, defende, no que tange a legitimação das origens do nomadismo e do sedentarianismo, uma tese que parte da narrativa bíblica de Caim e Abel.

Talvez uma das grandes dádivas da dinâmica cigana em terras brasileiras, seja que, ao contrário de alhures, Abel ainda não tenha sido morto por Caim. Mas apesar do pragmatismo, Claudio não se furta de uma narrativa poética ao dizer que "para nós a terra é só caminho e passagem, forma de encontrar o outro, a terra proporciona a arte do encontro". Para ele então o nomadismo seria ao mesmo tempo uma consequência da alteridade gerada pelo anticiganismo bem como um viabilizador de novos caminhos e de novos encontros.

> BG: Mas assim o senhor acha que é uma necessidade e é também uma busca de uma riqueza cultural o fato de caminhar? Como é que o senhor vê essa coisa dessa necessidade? Qual que é o âmago disso? Do nomadismo.
>
> CI: Eles... veja, então vou entrar na cigana. Imagine uma cigana analfabeta, suja, e que... você estudou aqui no Brasil? Estudou, né?
>
> BG: Sim. Fiz faculdade...
>
> CI: Fez faculdade? Você tem memória do Sargento de Milícias? Página 57 "uma noite fora de casa, dos imigrados de Portugal vinham também para o Brasil a praga dos ciganos, gente ociosa de poucos escrúpulos, bandidos, vândalos, assaltantes e ladrões. Da sua cultura que muito se fala deixaram lá na outra banda do oceano, pra cá só trouxeram velhacarias e maus hábitos". Isto é um livro obrigatório na usina do conhecimento, eles lançam 10 livros, dos 10 quatro obrigatórios, dentre os quatro obrigatórios esse. Então a criança cresce, o cigano cresce "cuidado com o boi Tatá, com o nasci Pererê, com a Mula sem cabeça e com a cigana que rouba criança, cuidado". A criança cresce, daí vai fazer faculdade, daí vai ler obrigatoriamente Memória do Sargento de Milícias. Daí vê as tendas na rua, ele busca no seu intelecto "o que que eu tenho de informação desse povo? Roubam crianças, bandido" isso. Isso exclui, né? Então nossa grande e única política pública é geração de conhecimento, dizer quem somos, como pensamos, no que acreditamos, histórias bonitas, né? Porque história feia tá... as páginas policiais estão "a cigana fez isso, a cigana fez aquilo" seria como se eu falasse "quatro negros assaltaram o banco" eu seria preso por preconceito, né? Porque as pessoas tem nome, né? Então essas coisas é que

> me deixam indignado porque nós somos só um sonho, um sonho não, pesadelo, né? Então isso... a necessidade urgente de primeiro: se fazer conhecer. E mais: para o governo entender o outro, se colocar no lugar do outro porque senão não consegue avançar, né? (Iovanovitchi, 2008).

Segundo Florência Ferrari, o mapeamento do imaginário através da literatura "é uma maneira poderosa de mostrar como foi se criando, e a força que resultou ter, um determinado conjunto de ideias sobre os ciganos, por meio das quais o Ocidente continua operando até os dias atuais no cotidiano com eles" (Ferrari, 2006, p. 88). Para Ferrari, o cigano pode ser entendido, em *Memória do Sargento de Milícias* como um *trickster*, a partir dialética da ordem/desordem, da influência do imaginário inquisitorial e da imagem das relações de comércio entre brasileiros e ciganos através de artimanhas e enganos (Ferrari, 2006, p. 86).

A imagem fixa do cigano como o estrangeiro, no limite da fronteira (Ferrari, 2006, p. 81) foi e continua sendo construída no imaginário ocidental num processo de longa duração. Esse processo repetitivo faz parte da máquina que engendra o anticiganismo historicamente, através de mitos sociais e culturais. Os estereótipos e clichês que formam a ideologia do anticiganismo não consistem apenas em estereótipos humilhantes e negativos, mas incluem também aspectos positivos, românticos e estereótipos exotizantes. Mais importante, como os seus correspondentes negativos, esses estereótipos românticos também são entendidos como características que são diferentes das da "maioria" auto descrita. O clichê romântico da "cigana trajada com rendas e fitas", com "cordão de ouro ao pescoço" incorpora a mesma mensagem social que a imagem negativa de ciganos "ociosos e de poucos escrúpulos", como narrado na obra de Manuel Antônio de Almeida, no final do século dezenove. Ambos os clichês apoiam a ideia de que "eles" não ganham a vida como "nós fazemos", isto é, através do trabalho duro. Como o clichê "positivo" tem resultados igualmente prejudiciais, a conscientização sobre os estereótipos anticiganos, como defende Claudio Iovanovitchi, não visa alertar apenas para as percepções negativas dos ciganos e de outros grupos, mas deve abordar também os efeitos perniciosos de considerar grupos e indivíduos através de lentes de imagens preconcebidas do grupo, sejam estas imagens exóticas ou românticas (Alliance Against Antigypsyism, 2016, p. 11).

Prosseguimos agora com outro tema, acerca da construção dos caminhos das políticas étnicas junto ao poder público brasileiro. Cláudio Iovanovitchi foi um líder Rom de vanguarda em sua atuação junto à Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), órgão do Poder Executivo do Brasil desde 2003. Neste sentido, Iovanovitchi elucida que:

> CI: Dentre as várias e diversas políticas públicas que eu encaminhei numa luta insana e inglória a este governo indecente, né, que digo que a Seppir foi uma fraude – vou chegar lá -. Bom, então, vai ter que voltar um pouquinho. Quando meu avô parou aqui, aqui em Curitiba, os amigos dele vinham visitar, transitando, vendendo coisas e vinham visitá-lo. Daí tinha uma festa na casa dele e a polícia ia lá e cortava as tendas "ame mais os ciganos". O meu avô que já morava há muito tempo aqui, tinha o amigo, o chefe de polícia, essas coisas, era bem relacionado, ele conseguiu interferir pessoalmente nessas coisas "não, são os meus parentes, deixa os barracos aí". Daí o meu pai, os filhos daqueles vinham visitar meu pai e os filhos dos filhos hoje vêm me visitar. Então por isso que Curitiba se tornou um polo de ciganos. Porque aqui não se põe a mão em tenda, aqui cai o secretário de segurança pública se pôr a mão numa tenda cigana. É isso que a gente conseguiu através de uma... aí tinha um... tinha um deputado árabe amigo dos ciganos, do meu pai inclusive, e que era respeitado que ele foi caçado (não era nada), então as pessoas abandonaram ele, os não ciganos "ah ele é caçado, ele é não sei o que" e ele era muito bem-vindo no meio dos ciganos. E depois... Aníbal Khury, o nome dele, que Deus o tenha, foi dentro da assembleia legislativa ele olhou e disse "não, nós vamos resolver isso, o senhor vai fazer uma

> associação, é assim e assado. Faça assim associação, utilidade pública..."
>
> BG: Quando isso?
>
> CI: 95. E aí fiz, chamei alguns ciganos de Curitiba "ó, vamos fazer uma entidade aí representativa...". E aí a gente começou encontro com os delegados "ó, quando tiver cigano essa entidade, vamos ver se é cigano mesmo" porque tem muita gente que não é cigano e tá embaixo da tenda. Então é isso que a gente conseguiu: o respeito. Se não for respeito eu troco por medo, sei lá...
>
> BG: Mas essa foi a fundação da Apreci?
>
> CI: Da Apreci Paraná. Ela é nacional porque não tem outra.
>
> BG: Ela nasceu na verdade... ela nasceu primeiro aqui?
>
> CI: Primeiro aqui.
>
> BG: E depois em São Paulo?
>
> CI: Depois em São Paulo. Até por uma interferência minha pessoal e do Farde, eu falei "Farde, você é um acadêmico de Direito, você é uma elite privilegiada, você tem que olhar pelos que estão debaixo da ponte porque se você não fizer ninguém vai fazer". Porque quando você bate forte mesmo com o sangue cigano você perde os amigos e isso eu não tenho nenhum problema. Então daí Miriam sempre atuou não enquanto direitos humanos e sim enquanto misticismo que eu não defendo, isso eu num... minha fé ainda não inventou, falta, tudo que tá aí não me contenta. Então... como é que eu vou te explicar? Claro que não sou ateu, mas a minha não tá ainda, não tenho tempo, ainda falta fazer, né? E aí quando a gente começou buscar, eu não quero transformar... aí a gente percebeu que a luta é maior do que os limites de Curitiba. Aí subimos ali no estadual "olha, temos isso e aquilo..." 'lalala'. Aí a prefeitura de Curitiba não vai apoiar ciganos nômades porque eles passam, se eles são de (outra cidade), né? No voto, né? E aí a nível estadual, "ah, mas como é que eu vou ajudar o cigano daqui? E se ele for de São Paulo?" (...) "então eu também não vou ajudar" eu digo, "mas pô, mas só porque passa a fronteira do Rio aí não ajuda?" "Não" (Iovanovitchi, 2008).

A partir deste relato compreendemos que a Apreci, Associação de Preservação da Cultura Cigana foi fundada em Curitiba, Paraná, em 1995 com o apoio político de Anibal Khury e que a Apreci de São Paulo, liderada pelo advogado Farde Iovanovitchi é ligada à aquela. Uma vez fundada a associação Claudio percebeu que seu ativismo teria que ir para além das fronteiras do estado do Paraná. Claudio deixa aqui clara a sua posição frente a atuação política de Mirian Stanescon, quando diz não concordar com sua atuação político religiosa. Ele prossegue:

> CI: Aí sentimos que a briga é nacional e aí eu tinha uma visão do Sul do Brasil; Norte e Nordeste é 500 vezes pior, não se compara. A fome e a desgraça é muito maior porque todas as políticas públicas como o cartão da fome eterna, você sabe o que é, né? Esse cartão aí que sustenta vadios, né?
>
> BG: Esse da iniciativa do Lula?
>
> CI: Do Lula. Isso é... não tem, nem isso os ciganos têm, porque não tem CEP. Então você tem que ter CEP, uma carteira assinada, um trabalho que daí você ganha esse cartão, senão não. Você tem que ter um título de eleitor, ser eleitor do Lula, entendeu? Senão você não ganha, essas coisas. E nenhuma política pública atinge os ciganos. Daí num olhar mais... mais profundo eu senti que não são só os ciganos, os circos estão nessa situação, os parques estão nessa situação porque são povos nômades. Então as pessoas não conseguem criar política pública para povos nômades, e é isso que eu tento buscar. Por exemplo, eu não preciso do governo, minha neta estuda numa escola particular, eu pago Unimed, meu plano de saúde, e tenho o guarda na minha porta, então eu quero que o governo feche. ((risos)) Eu sou anarquista, graças a Deus eu mando em mim, né? 25 anos de trabalho, não tenho um minuto de carteira assinada e nem quero, ninguém manda em mim e se mandar eu não obedeço, é isso. Esse é o espírito, não tenho patrão (Iovanovitchi, 2008).

Claudio Iovanovitchi apresenta uma personalidade singular, no que tange a sua destreza aliada à um humor afiado e irônico. Ele expressa suas ideias diretamente, sem rodeios e faz questão de expressar sua identidade anarquista. Através desta estratégia carismática, ele é capaz de fazer alianças mesmo com aqueles quem por ele foram duramente criticados. E foi assim, através de Jose Gregori, que Claudio conseguiu incluir propostas para os ciganos no Plano Nacional de Direitos Humanos, apresentado na Conferência Mundial contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Correlata em Durban, África do Sul em 2001:

> CI: E aí a gente sentiu que nossa, quando criaram a Seppir por causa de Durban que aconteceu em 2001 na África do Sul, aconteceu uma conferência sobre racismo, todas as formas de discriminação. E eu naquele momento, às minhas custas, fui falar com José Gregóri, que era secretário de direitos humanos. Lançaram o PNDH I, Plano Nacional de Direitos Humanos um. Aí mandei propostas, não foram incorporadas. Aí me emputeci, peguei o avião e fui pra Brasília, digo "escuta, e aí?" Seu Gregori "ah Claudio, eu não conheço a questão cigana no Brasil". Eu digo "que pena secretário, a sua cadeira exige. Ou o senhor é muito incompetente ou o senhor é mal-intencionado".
>
> "Então tem que escolher". Aí ele levantou ((risos)) "o que é isso?" "A sua cadeira exige isso e eu mandei as propostas e não incorporaram por quê? Se eu sair daqui e for ao Ministério Público, direitos do cidadão eu vou dar queixa de quem? Da USP que fez? Da gráfica que imprimiu errado? De quem? Do senhor? De quem que eu vou dar queixa?" "O senhor quer um café?" Digo "não, não quero não. Eu quero cinco propostas". Saiu o PNDH II alguns meses depois...
>
> BG: PNH...
>
> CI: PNDH, Plano Nacional de Direitos Humanos, tá no site. PNDH I e II. No dois saíram as propostas.
>
> BG: É Plano Nacional de Direitos Humanos?
>
> CI: Um e dois, um não tava, no dois tá lá.
>
> BG: No dois saiu dos ciganos?
>
> CI: É. Aí nesse momento não tinha Miriam...
>
> BG: Isso foi quando?
>
> CI: Foi 2000, final do governo FHC.
>
> BG: Ah final. Porque o FHC teve, né...
>
> CI: Sim, sim. Daí foram pra Durban com as minhas propostas. Não me deram crachá, nem avião, nem nada. Eu até sugeri pra mim pagar minha passagem, meu hotel eu dormia ao relento, não tinha problema, enfim, mas não me deram. Agora o bicho ficar lá fora xingando também não adianta. Eu criei minha comitiva, não fui, mas justiça seja feita pra José Gregori que foi o único país do planeta à falar na conferência de Durban oficialmente sobre o cigano.
>
> BG: É mesmo?
>
> CI: Foi o único país. Claro que tinha entidades ciganas lá fora tocando fogo no mundo, xingando Deus e o mundo, mas oficialmente dentro da conferência foi o Brasil, numa proposta minha, solitária. Então aí por causa de Durban o Brasil tem que mandar relatórios, né, pra ver como é que estão implementando isso e aí cobraram o Brasil, eles fizeram a Seppir, Secretaria Especial de Política de Promoção de Igualdade Racional. E eu tô vendo aquilo que tá "não, Seppir..."
>
> BG: Mas o Seppir então foi criado como uma resposta pra essa coisa de Durban?
>
> CI: Sim, até porque o documento tem força vinculante e o Brasil é signatário. E este documento de Durban tem força de Constituição então o Brasil tem que cumprir sob pena de sofrer penalidade.
>
> BG: Então foi uma coisa independente do governo Lula nesse sentido? Porque tava num momento de transição política.
>
> CI: Por isso que eu te digo que foi uma fraude "o Brasil tem que fazer" não é assim "o Lula foi". Só que o governo FHC acabou, entende, então eu não vejo quem tá no governo, eu vejo o estado brasileiro que continua.

E o pior que eles sabem que eu sei disso, por isso que me odeiam, esse governo indecente. Então porque quando eles começaram com a pompa e gloria eu digo "não, foi FHC gente, não é aí, não se iludam". Porque eu via que os coitados não sabem disso, não acompanharam "ah o governo Lula fez" claro que fez, é obrigado a fazer (Iovanovitchi, 2008).

O Programa Nacional de Direitos Humanos (PNDH) é um programa do Governo Federal do Brasil, e foi criado, com base no art. 84, inciso IV, da Constituição, pelo Decreto n° 1904 de 13 de maio de 1996. Já existem três versões do PNDH. As versões I e II foram publicadas durante o governo de Fernando Henrique Cardoso, e a última, ou PNDH III, foi publicada no final de 2009, no governo de Luiz Inácio da Silva. O PNDH incorpora ações específicas no campo da garantia do direito à educação, à saúde, à previdência e assistência social, ao trabalho, à moradia, a um meio ambiente saudável, à alimentação, à cultura e ao lazer, assim como propostas voltadas para a educação e sensibilização de toda a sociedade brasileira com vistas à construção e consolidação de uma cultura de respeito aos direitos humanos. No PNDH II, ao qual Claudio se refere, contém as seguintes propostas para o povo cigano:

Ciganos

259. Promover e proteger os direitos humanos e liberdades fundamentais dos ciganos.

260. Apoiar a realização de estudos e pesquisas sobre a história, cultura e tradições da comunidade cigana.

261. Apoiar projetos educativos que levem em consideração as necessidades especiais das crianças e adolescentes ciganos, bem como estimular a revisão de documentos, dicionários e livros escolares que contenham estereótipos depreciativos com respeito aos ciganos.

262. Apoiar a realização de estudos para a criação de cooperativas de trabalho para ciganos.

263. Estimular e apoiar as municipalidades nas quais se identifica a presença de comunidades ciganas com vistas ao estabelecimento de áreas de acampamento dotadas de infraestrutura e condições necessárias.

264. Sensibilizar as comunidades ciganas para a necessidade de realizar o registro de nascimento dos filhos, assim como apoiar medidas destinadas a garantir o direito ao registro de nascimento gratuito para as crianças ciganas. (Ministério Público Federal, 1996, p.20).

Vemos que as propostas para as comunidades ciganas no PNDH II promovem e garantem direitos humanos e de cidadania básicos e essenciais, como registro de nascimento, e apoiam a formação de estudos sobre a história, cultura e tradição cigana. Já em relação a Conferência Mundial contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Correlata em Durban, África do Sul em 2001, através do auxílio de Cláudio Iovanovitchi, as propostas já foram mais voltadas às especificidades dos ciganos (Roma, Sinti e Nômades) e voltadas ao direito da educação e ao combate do anticiganismo:

Vítimas de Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Correlata

68. Reconhecemos com grande preocupação as manifestações de racismo, discriminação racial, xenofobia e intolerância correlata em curso, incluindo a violência contra os Roma,

Ciganos, Sinti e Nômades; e reconhecemos a necessidade de se desenvolverem políticas eficazes e mecanismos de implementação para o pleno alcance da igualdade;

39. Convoca os Estados a assegurarem que as crianças e os jovens Roma, Ciganos, Sinti e Nômades, especialmente as meninas, recebam igual acesso à educação e que o currículo educacional em todos os níveis, incluindo os programas complementares de educação intercultural, possam, inter alia, incluir oportunidades para que eles aprendam o idioma oficial no período pré-escolar; e a contratarem professores e assistentes de classe Roma, Ciganos, Sinti, e Nômades com o intuito de que estas crianças e estes jovens aprendam em sua língua materna, respondendo às suas necessidades;

40. Incentiva os Estados a adotarem políticas e medidas adequadas e concretas, a desenvolverem a implementação de mecanismos onde eles ainda não existam e a trocar experiências em cooperação com representantes Roma, Ciganos, Sinti, e Nômades, com o intuito de erradicar a discriminação contra eles, permitindo-os alcançar a igualdade e assegurar o pleno gozo de todos os seus direitos humanos, como recomendado no caso dos Roma pelo Comitê para a Eliminação da Discriminação Racial em sua Recomendação Geral XXVII, com o objetivo de atender às suas necessidades;

41. Recomenda que as organizações intergovernamentais enfoquem em seus projetos de cooperação com a assistência de vários Estados, a situação das comunidades Roma, Ciganos, Sinti e Nômades e promovam seu avanço econômico, social e cultural;

42. Convoca os Estados e incentiva as organizações não-governamentais a aumentarem a conscientização sobre racismo, discriminação racial, xenofobia e intolerância correlata vivenciadas pelos Roma, Ciganos, Sinti e Nômades e a promoverem o conhecimento e o respeito pela sua cultura e história;

43. Incentiva a mídia a promover o igual acesso e a participação nos meios de comunicação dos Roma, Ciganos, Sinti e Nômades, assim como a protegê-los das reportagens racistas, estereotipadas e discriminatórias, e convoca os Estados a facilitarem os esforços midiáticos neste sentido;

44. Convida os Estados a desenharem políticas que visem ao combate ao racismo, discriminação racial, xenofobia e intolerância correlata que sejam baseadas em dados estatísticos confiáveis reconhecendo as preocupações identificadas na consulta feitas com os próprios Roma, Ciganos, Sinti e Nômades e que reflitam com a maior precisão possível, sua posição na sociedade. Todas estas informações devem ser coletadas em conformidade com as disposições relativas aos direitos humanos e liberdades fundamentais, tais como dados de regulações de proteção de dados e garantias de privacidade, em consulta com as pessoas interessadas (Ministério da Cultura, 2001, pp.24-49).

Esta última proposta colocada na Conferência de Dublin exemplifica bem o estágio inicial de construção de políticas públicas, ao convidarem os Estados a desenharem, ou seja, a criarem do zero políticas adequadas para combater o anticiganismo em solo brasileiro.

Depois de toda esta trajetória narrada por Claudio, como desbravador étnico político cigano em Brasília, pergunto:

BG: Teve alguma coisa positiva que foi conquistada?
CI: Tivemos o Dia Nacional do Cigano que foi uma fraude porque eu tenho selo aí, só tem esse meu, acho que deram só pra mim porque... ((risos))

> BG: Não foi distribuído nacionalmente?
> R: Não.
> BG: Não teve... a coisa não teve visibilidade nacional, né? Ou muito pouco?
> CI: Não teve um selo. Se você for no Correio “quero um selo de cigano” não tem.
> BG: Se você (faz busca) da internet você só encontra a questão da (celebração) do dia do cigano nos próprios sites do MinC e só, não existe outras fontes de outros jornais onde você vê. Não é isso?
> CI: Não, é isso mesmo, foi só internamente assim.
> E aí no momento em que foi criado o dia do cigano e achei louvável a atitude, com selo e tudo, mesmo que uma fraude. Eu acho que o dia do cigano tem que ser... laico, eu não quero vincular com Santa Sara porque se você sair nas tendas ninguém sabe quem é Santa Sara. E a Miriam tem um grande nicho econômico na Santa Sara que é uma gruta milagrosa e que vale a sorte (Iovanovitchi, 2008).

Claudio elucida uma dúvida importante que eu tinha a respeito da comemoração do Dia Nacional do Cigano. Apesar de na época estar ainda vivendo na América do Norte, não se percebia uma visibilidade nacional da comemoração, assinada por Luiz Inácio da Silva em 2006.

O selo comemorativo, ao qual Claudio Iovanovitchi se referia tivemos acesso a um exemplar cedido pelo Padre Rocha em visita a sua paróquia em 2007. Apesar de não concordar com o vínculo religioso da comemoração, simbolizado pela imagem de Santa Sara, Claudio acredita que a instituição do Dia do Cigano foi louvável e positiva.

Dentre seu acervo pessoal imagético, Claudio mostrou então uma belíssima fotografia de sua família:

> CI: Então era isso, essa é a vida, isso não tem em museu nenhum do mundo.
> Porque imagina o sacrifício que ele fez em 1930 de buscar o fotógrafo, ele tá na periferia...
> BG: Quem é aqui seus familiares? Conta aqui pra mim, da foto.
> CI: Meu avô...
> Minha tia, irmã do meu pai. E tios, meu pai não tá aqui.
> BG: O que que é isso aqui? É um cachorrinho?
> R: Cachorro. Quer ver? Olha...
> Imagina o sacrifício que ele fez... que não é que nem hoje, né, uma foto que você compra.
> BG: É, claro, tinha que trazer a pessoa...
> CI: Então tinha que vir o cara, daí levava dois, três dias. Primeiro teve que convencer o cara a ir lá no acampamento, depois esperar dois ou três dias pra ficar pronta a foto, não é isso? (Iovanovitchi, 2008).

4. CONCLUSÕES

Trabalhar com diáspora e identidade cigana foi por vezes, pelo ineditismo do tema, um processo solitário. No início do doutorado, em busca de fontes na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, no Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e no Arquivo Histórico do Itamaraty, no Arquivo Público do Rio de Janeiro e na Associação Comercial do Rio de Janeiro, um amplo levantamento de fontes foi realizado. Mas com a exceção de alvarás e de outros documentos coloniais, alguns artigos de jornal e de revista, além de documentos oficiais de imigração, não foi localizado conteúdo específico sobre a história do tempo presente dos ciganos no Brasil. Nos livros encontrados, borbulham alguns relatos interessantes de memória e muitos de receituário místico. Foi assim que nos demos conta de que este trabalho de pesquisa deveria, sobretudo, ancorar-se em

testemunhos orais e que esses testemunhos poderiam fornecer algum sentido aos escassos conteúdos históricos encontrados nas fontes arquivísticas.

Claudio Iovanovitchi, com sua sagacidade, nos fez pensar acerca do real valor de um anarquismo cigano, pautado no signo da liberdade, das disputas étnicas entre ciganos e não ciganos em Brasília e da necessidade de prosseguir com maior aprofundamento em estudos acerca do anticiganismo dentro de uma perspectiva brasileira e latino-americana.

Suas histórias denotam uma agência transnacional fortíssima e uma identidade híbrida e fluída formada a partir de códigos pautados na memória da identidade diaspórica e de novas dinâmicas culturais e políticas desenvolvidas em solo brasileiro. Será necessário um largo trabalho de pesquisa oral, dentre as comunidades, para que mais histórias de imigração, possam dar corpo e visibilidade às experiências diaspóricas dos Roms que migraram para o Brasil.

O nomadismo, por outro lado, também engendra um processo discriminatório de longa duração pelos não ciganos, uma vez que é percebido como anátema civilizatório e patriótico. Neste sentido, a noção de progresso, de civilização, de nação, de ética, e de higiene social estão ainda ligados, socialmente e politicamente, à ideia de vida sedentária nas urbes.

Ao compararmos os processos identitários sofridos pelos ciganos Rom com outros imigrantes que se denominam "não-brancos", como árabes e japoneses, a partir do final do século dezenove no Brasil, nos deparamos, também, com a construção de uma identidade brasileira hifenizada. Porém, através das evidências orais apresentadas ao longo deste trabalho, para além dos processos de negociação com a identidade nacional, evidenciou-se que a agência identitária e etno-política dos Roms foi sempre pautada a partir de um senso de superioridade étnica flexível, um excepcionalismo identitário híbrido. Por outro lado, este excepcionalismo de resistência tende a ser alimentado também pela visão preconceituosa dos não ciganos, que enxergam no nomadismo, e em outras práticas ciganas, um estilo de vida baseado na alteridade.

De modo geral, o anticiganismo é frequentemente usado para indicar atitudes discriminatórias contra roms e calons e exemplifica os estereótipos negativos na esfera pública. Em primeiro lugar, é essencial percebermos que o anticiganismo não é uma "questão minoritária". É um fenômeno de nossas sociedades, que tem sua origem em como a maioria social vê e trata aqueles que se autodenominam de ciganos. O anticiganismo dá origem a um espectro muito mais amplo de expressões e práticas discriminatórias, incluindo muitas manifestações implícitas ou ocultas (Alliance Against Antigypsyism, 2016). Anticiganismo não é apenas sobre o que está sendo dito, mas sobre o que está sendo feito e o que não está sendo feito. Expressa-se na construção de imagens negativas e até mesmo nas consideradas positivas, através da ratificação de estereótipos.

Não podemos nos esquecer que foram fobias desta ordem (como a do anticiganismo e antissemitismo), que engendraram em grande parte o genocídio nazista na Europa. Estudos acerca do anticiganismo requerem uma certa urgência. Foi somente em 1982 que a Alemanha Ocidental reconheceu que o genocídio havia também sido cometido contra os ciganos. Antes disso, eles frequentemente afirmavam que, ao contrário dos judeus, os Romas e os Sintis não foram alvos por motivos raciais, mas por razões «criminosas», invocando o estereótipo anticigano europeu. Na moderna erudição do Holocausto, o *Porajmos* foi, portanto, reconhecido de modo tardio como um genocídio cometido simultaneamente com a Shoah.

O anticiganismo não resulta da pobreza em que muitos Roms e Calons se encontram, nem da relevância de sua alteridade. A ideia de que promover a integração total dos ciganos ao mundo dos gadjés é o principal caminho para combater o anticiganismo é uma falácia, um atributo próprio do

anticiganismo que não contempla a necessidade da diversidade cigana. Assim, defendemos que anticiganismo deve ser tratado como parte integral das políticas públicas estaduais e federais, e que o tema deve fazer parte também da Base Nacional Comum Curricular - BNCC, tanto para o ensino fundamental como médio. Para combater o anticiganismo, precisamos, também, academicamente, contribuir com mais pesquisas voltadas às sociedades tradicionais ciganas e apoiar, com este conhecimento, as formulações de novas iniciativas públicas.

Desejamos que este trabalho sobre a migração Romanie, ciganidade, representação, anticiganismo e políticas étnicas contribua para o desenvolvimento da historiografia da imigração, bem como estudos sobre preconceito contra grupos étnicos e religiosos na América Latina, além de adicionar uma nova dimensão ao estudo do racismo, da resistência, da diversidade étnica e interculturalidade no Brasil.

Estas comunidades compartilham laços étnicos e sociais que permanecem fortes e vibrantes, bem como influenciam a cultura brasileira e o sincretismo religioso com um estilo de vida excepcionalista pautado na liberdade e na não-conformidade.

REFERÊNCIAS

Alliance Against Antigypsyism (2016). Antigypsyism: A Reference Paper. *Alliance against Antigypsyism.* 1-15 https://cutt.ly/dmIEvcK

Almeida, M. A. de (1852). *Memórias de um Sargento de Milícias*. Universidade da Amazonia. Núcleo de Educação a distância.

Cairus, B. G. (2019). *Ciganos Roms no Brasil. (In)visibilidades, Imagens e Identidades Diaspóricas na Contemporaneidade*. [Tese de doutorado, Universidade do Estado de Santa Catarina].

Cairus, B. G. (2018). A construção das identidades diaspóricas dos ciganos brasileiros. *Revista USP*, 117, https://cutt.ly/xmIEQO2

Cairus, B. G. (2007). *Antisemitism in Latin America between Kristallnacht and the outbreak of World War II. Relatório de Pesquisa.* Milton Harris Project, York University.

Cavalcanti, S. M. R. S. (1994). *Caminheiros do Destino*. [Dissertação de Mestrado, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo].

China, J. B. D. (1936). *Os ciganos do Brasil*. Imprensa Official do Estado.

Coutinho, C. L. R. (2016). *Os Ciganos nos Registros Policiais Mineiros (1907-1920).* [Tese de Doutorado, Universidade de Brasília].

Donovan, B. M. (1992). Changing perceptions of social deviance: gypsies in early modern Portugal and Brazil. *Journal of Social History*, *26*(1), 33-53. www.jstor.org/stable/3788811

Dornas Filho, J. (1948). *Os ciganos em Minas Gerais.* Movimento Editorial Panorama.

Guimaraes, M. T. S. (2012). *O Associativismo Transnacional Cigano: Identidades, Diásporas e Territórios.* [Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo].

Ferrari, F. (2006). Ciganos Nacionais. *Acta Literaria*, *1*(32),79-96.

Ferrari, F. (2010). *O mundo passa. Uma etnografia dos calon e suas relações com os brasileiros*. [Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo].

Ferrari, F. & Fotta, M. (2014). Brazilian Gypsiology: a view from anthropology. *Romani Studies*, *5*(2), 111-136. https://muse.jhu.edu/article/558417

Ferreira, M. de M. (2002). História, Tempo Presente e História Oral. *Topoi*, 314-332. https://doi.org/10.1590/2237-101X003006013

Folha de Londrina (1999, 30 de agosto). Morre Anibal Khury, o homem mais poderoso da política do Paraná. *Folha Política*.

Fotta, M. (2012). *The Bankers of the Backlands: Financialisation and the Calon-Gypsies in Bahia.* Goldsmiths College, University of London

Godfarb, M. P. L. (2013). *Memória e Etnicidade entre os Ciganos Calon em Sousa – PB.* Editora da UFPB.

Iovanovitch, C. (2008). *Entrevista concedida a Brigitte Grossmann Cairus*. Curitiba, 31 de julho. Entrevista.

Karpowicz, D. S. (2018). *Ciganos*: *História, Identidade e Cultura.* Editora Fi.

Lozano, J. E. A. (2012). Oral History, Biographic Memory and Communication. From Descriptive to Analytic Reflexive Writing. *Oral History Forum*, 32. http://www.oralhistoryforum.ca/index.php/ohf/article/view/443

Mello, M. A. da S., Veiga, F. B., Couto, P. B., & Souza, M. A. de. (2009). Os Ciganos do Catumbi: De "andadores do Rei" e comerciantes de escravos a oficiais de justiça na cidade do Rio de Janeiro. *Cidades: Comunidades e Territórios, 1*(18), 79-92. https://app.uff.br/riuff/handle/1/11967

Mello, M. A. da S. & Berocan, F. (2012). Le "Jour national du tsigane" au Brésil. Espaces symboliques, stéréotypes et conflits autour d'un nouveau rite du calendrier officiel. Brésil(s). *Sciences Humaines et Sociales*, *1*(2), 41-78. https://journals.openedition.org/bresils/556

Menini, N. C. da R. (2021). *Indesejáveis Necessários: Os ciganos degredados no Rio de Janeiro setecentista*. [Tese de doutorado, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro].

Ministério da Cultura (2001). Conferência Mundial contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Correlata. *Declaração e Programa de Ação*.

Ministério dos Direitos Humanos. Secretaria Nacional de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. *Conselho Nacional de Políticas de Igualdade Racial*. http://www.seppir.gov.br/portal-antigo/apoiproj/apoiproj

Ministério Público Federal (1996). *Decreto PNDH II*. Pp.20. https://cutt.ly/9mIE8hK

Ministério Público Federal (2020). 6ª Câmara de Coordenação e Revisão. *Coletânea de artigos: povos ciganos: direitos e instrumentos para sua defesa.* MPF. http://www.mpf.mp.br/pgr/documentos/maio_cigano_coletanea_versao_final.pdf

Moonen, F. (1994). *Ciganos calon no sertão da Paraíba.* MCS/UFPB, Cadernos de Ciências Sociais, João Pessoa.

Moonen, F. (1999). *Rom, Sinti e Calon: os assim chamados ciganos.* Núcleo de Estudos Ciganos.

Moonen, F. (2011). *Anticiganismo: Os ciganos na Europa e no Brasil*. http://www.dhnet.org.br/direitos/sos/ciganos/a_pdf/1_fmanticiganismo2011.pdf

Mota, Á. V. da (2004). (Org.). *Ciganos: antologia de ensaios.* Thesaurus.

Nora, P. (1984). *Rethinking France: Les lieux de mémoire*. The University of Chicago Press.

Passerini, L. (2011). *A memória entre política e emoção*. Letra e Voz.

Pollak, M. (1993). *L'historien et le sociologue: le tournant épistémologique des années 1960 aux années 1980*. CNRS Editions.

Portelli, A. (1988). La verdad del corazón humano. Sobre los fines actuales de la historia oral. Secuencia. *Revista Americana de Ciencias Sociales,* 12, 191-196.

Scheuerman, W. (2018). Globalization, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy.* In E. N. Zalta (ed.).

Shimura, I. (2017). *Ser cigano: identidade étnica em um acampamento Calon itinerante.* Amazon.

Silva, C. & Santiago, E. (2016). História e cultura afro-brasileira: uma política curricular de afirmação da população negra no Brasil. *Educación*, *15*(48). https://cutt.ly/omIRonT

Steward, M. (2004). Remembering without Commemoration: The Mnemonics and Politics of Holocaust Memories among European Roma. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, *10*(3), pp.561-582. https://doi.org/10.1111/j.1467-9655.2004.00202.x

Teixeira, R. C. (2007). *Ciganos em Minas Gerais: uma breve história.* Crisálida.

Tomlinson, J. (1991). Cultural Globalization Reconsidered. *BBVA – Open Mind*. https://cutt.ly/dmIRaHr

Vishnevsky, Victor (1999). *Memórias de um cigano.* Duna Dueto



AUTOR

Brigitte Grossmann Cairus. Doutora em História pelo Universidade do Estado de Santa Catarina. Possui Mestrado em História da Diáspora Africana pela York University, Canadá e Bacharelado com Licenciatura Plena em Artes Plásticas pela Universidade do Estado de Santa Catarina. Atualmente é docente do polo de Educação à Distância - NEAD da Uniasselvi em Indaial, Santa Catarina e colabora como pesquisadora com o Laboratório de Estudos sobre Etnicidade, Racismo e Discriminação – LEER na Universidade São Paulo – USP e com o Grupo de Pesquisa Ethos, Alteridade e Desenvolvimento (GPEAD) do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional - (PPGDR) da Universidade Regional de Blumenau (FURB).

Conflicto de intereses

El autor declara que no existe conflicto de interés posible.

Financiamiento

No existió asistencia financiera de partes externas al presente artículo.

Agradecimientos

N/A



https://doi.org/10.46652/resistances.v2i3.50
General Section | Peer Reviewed |
ISSN 2737-6222 | Vol. 2 Issue 3, 2021, e21050
Quito, Ecuador
Submitted: 10 March 2021
Accepted: 22 June 2021
Published online: 13 July 2021

El animus de Francesco Petrarca: Materiales para una reconstrucción del vínculo de lo humano con el mundo

The animus of Francesco Petrarca: Materials for a reconstruction of the relation between the human and the world

Alvaro Patricio Jiménez Vargas
Universidad Autónoma de Chile - Chile
Santiago, Chile
alvaro.jimenez1@cloud.uautonoma.cl

RESUMEN

El signo de los tiempos indica una crisis existencial en la cultura occidental que se presenta, primero, hay una discontinuidad entre la experiencia subjetiva y el mundo, que a su vez se despliega en el mundo, específicamente en las problemáticas descritas en su dimensión ecológica y productiva. Por otro parte, hemos sido testigos del desplome de las narrativas que pretendieron cohesionar el mundo en un relato universal. En ese estado de cosas, este texto plantea la necesidad de incorporar narrativas capaces de actuar en todos los niveles de profundidad en los que opera el problema que aqueja a la humanidad contemporánea. Por ese motivo se revisarán los alcances ontológicos descritos en un soneto del poeta italiano Francesco Petrarca para conocer el estatuto de la humanidad en la cosmovisión del Renacimiento, gracias a la comprensión de su órgano primordial que es el corazón, el *hegemonikon*. Gracias a esto Occidente tiene la oportunidad de incorporar esta pieza perdida en la historia, lo cual proveerá nuevos materiales que provienen de una cosmovisión en la que lo humano estuvo arraigado al cosmos, todo para responder a un problema que es primeramente ontológico, es decir, que interroga la naturaleza y los alcances de la humanidad.

Palabras clave: Alma; Petrarca; *hegemonikon*; imaginación, Antropoceno.

ABSTRACT

The sign of the times indicates an existential crisis in Western culture. First, there is a discontinuity between the subjective experience and the world, which in turn unfolds in the world, specifically in the problems described in its ecological and productive dimension. On the other hand, we have witnessed the collapse of the narratives that sought to cohere the world in a universal story. In this state of affairs, this text proposes the need to incorporate narratives capable of acting at all levels of depth in which the problem that afflicts contemporary humanity operates. For this reason, the ontological scopes described in a sonnet by the Italian poet Francesco Petrarca will be reviewed in order to know the status of humanity in the Renaissance worldview, thanks to the understanding of its primordial organ which is the heart, the hegemonikon. Thanks to this, the West has the opportunity to incorporate this lost piece in history, which will provide new materials that come from a worldview in which the human was rooted in the cosmos, all to respond to a problem that is primarily ontological, i.e., that questions the nature and scope of humanity.

Keywords: Soul; Petrarch; hegemonikon; imagination, Anthropocene.






1. INTRODUCCIÓN

La impronta de los tiempos actuales exige una renovación del imaginario cultural, de sus contenidos y de los materiales con que se simboliza al mundo. El arribo de la era del Antropoceno (Trischler, 2017, p. 42), pone a la humanidad en frente de una interrogación por el orden y sentido a aquello que se arremolina y se despliega en eso que se llama *mundo.* Primero habrá que salvar una paradoja descrita por la relación del apogeo de la técnica moderna y de los medios productivos, por una parte, y por otra, una crisis en todos los ámbitos de la vida moderna: es una crisis integral que se expresa en el plano ambiental, financiero, económico-productivo, político, medico, educativa, epistemológico, y, por último, existencial. Este contrasentido se ha traducido en una abismática explotación de la naturaleza, el desconocimiento de las tradiciones aborígenes, el abandono de la fe, no exclusivamente de las realidades espirituales, sino también en las utopías políticas, del futuro como una oportunidad de emancipación. El correlato sicológico es igualmente desolador, cada vez más común oír "un estado cada vez más desdichado del alma humana, que se siente cada vez más aislada, superficial e irrealizada" (Tarnas, 2017, p. 37).

Lo anterior, expresado con palabras de la filosofía, podría describirse como una huida del mundo por parte de la teleología (*thelos*), y que se presenta en una relación inversamente proporcional con el auge del paradigma dualista, que aparta de un lado a la subjetividad, y por otra, a la materia inanimada del mundo. En efecto, el papel de la humanidad en el mundo quedó esbozado por la fehaciente nomenclatura cartesiana: la *res cogitans,* es decir, la subjetividad, reserva para sí todas propiedades de la *psique* y el alma, como lo son las facultades cognitiva, emocional, relacional, intuitiva, simbólica, empírica y racional.

En el reverso de la conciencia coagulada que es la psique humana, será a partir de ese momento, *res extensa*, el mundo reducido una materia inerte arremolinada en una serie de cosas y materias desprovistas de finalidad o conciencia, cuya ley es la arbitrariedad y el accidente. Este proceso de objetivación de la existencia, de lo humano y del mundo, fue descrito por Weber con la vez alemana *entzaubert,* que podría interpretarse como la desilusión producida por el fin del habitar el mundo en tanto que una ordenación cósmica inmanente (Kalberg, 2007, p. 237).

Desde este punto de vista, hace falta revisar como es que los tropos escogidos por la humanidad se configuraron especialmente el mito del progreso y del bienestar social, y la educación como un agente de cohesión cultural (Redón, 2011, p. 451). En efecto, la crisis que la humanidad atraviesa exige someter a escrutinio los motivos utilizados para el programa de la imaginación occidental, ya que, al igual que los arquetipos jungianos, gobiernan las posibilidades de la *psique* humana desde el trasfondo de la conciencia.

> ...visión del mundo no es simplemente la manera en que contemplamos el mundo. Se extiende hacia adentro para constituir nuestro ser interior, y hacia fuera para constituir el mundo. Refleja, pero también refuerza e incluso forja, las estructuras, las defensas y las posibilidades de nuestra vida interior. Configura en profundidad nuestra experiencia psíquica y somática, los modelos de nuestra sensibilidad, nuestro conocimiento y nuestra interacción con el mundo. Con no menos fuerza, nuestra visión del mundo —nuestras creencias y teorías, nuestros mapas, nuestras metáforas, nuestros mitos, nuestros supuestos interpretativos— organiza nuestra realidad externa dando forma y elaborando las maleables potencialidades del mundo en mil formas de interacción de sutil reciprocidad. Las visiones del mundo crean mundos (Tarnas 2017, p.42).

Esta crisis, sin embargo, se presenta como una oportunidad de evaluar narrativas diversas y capaces de actuar "en todos los niveles de profundidad en los que opera el problema" (Fuentes, 2017). Fuentes es categórico:

> Desde una espiritualidad de la Tierra y la conciencia humana, alcanzamos a ver un pluriverso de realidades tanto existentes como potenciales. Desde los saberes y formas de conocimiento del Sur y las nuevas visiones de la realidad de la ciencia se dibujan narrativas de transición, que dentro de un diálogo de saberes articulan nuevas visiones de la realidad (Fuentes, 2017, p.15).

Teniendo en mente este asunto, este texto propone dirigir una mirada retrospectiva que sea capaz de recoger el valor de ciertos productos conceptuales descartados de nuestra historia, y que no fueron capaces de sobrevivir al embate de la gnoseología materialista descrita por el programa curricular de la Enciclopedia, la Ilustración y el Silgo de las Luces. De modo más específico, entraremos a un mundo de *tropos* descartados por la puerta de la literatura bajo la convicción de una idea circular: a partir de la situación actual de la imagen del hombre actual, se irá en busca de un paradigma que permite comprenden más ampliamente la idea de lo humano en una época anterior en la cuál no existía la limitación de la subjetividad ejercida por el dualismo cartesiano. Esta noción nos proporcionará algunos materiales en los que podremos reconocer los esbozos de lo que nosotros llamamos lo humano. Pues "¿qué mejor para comprender nuestra época y las transformaciones que anuncia, que verlas en sus orígenes?" (Villoro, 2013, p.14).

Por esos motivos se ensayarán algunas nociones que servirán como puntos de anclaje que tensionarán la relación entre un rigor científico y la autorización de nuevas narrativas capaces de traer motivos renovados con los que responder a los dramas de nuestra historia presente. Todo esto bajo la convicción de que la conformación de un retrato mas fidedigno puede alcanzarse, por ejemplo, a través de una exposición con las palabras del presente, un concepto de alma humana descrito por Petrarca.

Ernst Cassirer señaló que el hombre vive en un universo que es simbólico, y que sus dimensiones coinciden con el perímetro de pensamientos y creencias propias de una cultura. La verdad de este mundo es polifónica, se expresada en la ciencia, lengua, mitos, arte y religión, es decir, en todas las formas de habitarlo. Esto, en el plano antropológico, manifiesta una superación del carácter fantasioso que los primeros antropólogos confirieron a la toda la mitología para entenderlos, ahora, como un vector que otorga dirección a la experiencia de la vida:

> Los rituales se pueden definir como técnicas simbólicas de instalación en un hogar. Transforman el «estar en el mundo» en un «estar en casa». Hacen del mundo un lugar fiable. Son en el tiempo lo que una vivienda es en el espacio. Hacen habitable el tiempo (Han, 2020, p. 10).

A nivel cultural, esto tiene el efecto de relativizar de la posición epistemológica de Occidente, puesto que nuestras verdades convencionales están determinadas por las condiciones de nuestra gnoseología y el carácter simbólico con que estas fuerzas dan forma a la masa de la psique, tanto a lo humano como a la mundano. Esto se asemeja a concepción actualizada de la voz latina *anima mundi*: no hay ninguna extensión del universo desprovistas de cualidades y sentido. El *anima mundi* también posee una *psique* que no está confinada en el interior de la subjetividad, sino que habla de una integración con el mundo donde todo aquello que lo habita está vivo, nos habla y nos interroga desde el silencio.

A partir de ese cuestionamiento del paradigma materialista ha brotado una tradición de estudios que intentaron responder a la conquista material y espiritual de occidente, a través de la interrogación del papel que juegan en la experiencia del mundo las facultades de la fantasía, la memoria, y la imaginación, lo cual traza una línea de mercurio que brotan desde el inicio de nuestra cultura y que vuelve a emerger a lo largo del ultimo siglo de la mano de historiadores de la cultura como Aby Warburg, Titus Burckhardt, y René Guenon, Michelle Foucault, y la reflexión filosófica de Pierre Hadot, James Hillman, Richard Tarnas, e Ignacio Gómez de Liaño.

Ese relato que intenta restablecer una continuidad lo humano y el mundo tuvo un momento de inflexión en el siglo XIV, cuando Francesco Petrarca (1304 – 1374) experimentó una necesidad de dar un paso al adelante, y para eso formuló un nuevo concepto de humanidad en una elaboración conceptual que fue a la vez teórica y practica. Por esos motivos, tal vez sea hoy el momento de revisar esos supuestos para responder a las preguntas que hoy aún no hemos podido responder: ¿De qué esta hecho lo humano? ¿Con qué imaginario le daremos forma? ¿Cuáles son los conceptos que lo definen? ¿Cuáles son nuestras referencias para poder crearlos? Las respuestas a estas preguntas se proyectan al futuro en una interrogación por los paradigmas que van a decidir el modo en que la humanidad habitará el mundo en el futuro.

El escritor mexicano Octavio Paz dijo que el Renacimiento europeo irriga todo nuestro pensamiento. Si esta hipótesis está en lo correcto, bien valdría la pena revisar el estado actual de aquellos principios que otorgaron el nuevo sitial al hombre gracias a la renovación ontológica del estatuto de lo humano y del cosmos (Granada, 2000).

Esta retrospectiva tiene como primer paso la superación de la pulsión romántica que comprende al pasado como un estadio de desarrollo anterior del momento presente. En ese sentido, es necesario profundizar en algunas nociones de Petrarca que sentaron las bases del sujeto moderno a través de un descubrimiento fundamental que, sin embargo, no fue comprendido en toda su profundidad por sus lectores (Hillman, 1999, p. 383). Esto quiere decir que el prestigio de escritor radica, erróneamente, en haber descubierto la interioridad de lo humano en contraposición al mundo como algo externo y ajeno, según se ha descrito en sus sonetos.

Sin embargo, sus interpretes erraron cuando tradujeron el latín *animus* por la voz *hombre*, pues, en realidad Francesco quiso describir un alma humana *infinita hacia adentro*, pero nunca en el sentido cartesiano (o freudano) de individuación, sino como una imagen analógica del mundo, como un reflejo cuya continuidad está dada por la omnipresencia del alma universal que vive en todas las cosas.

Esto significa que Petrarca hizo filosofía cuando inauguró la noción del alma individual como un resabio cósmico, una porción atomizada del mismo *anima mundi* que compone el mundo, que vive en un vínculo inmaterial, y por lo tanto, dotado de las mismas facultades. El mundo del Renacimiento está dotado de vida orgánica y psíquica, biológica y psicológica. El hombre y la naturaleza se reflejan mutuamente, están animados, recrean imágenes y recuerdos, se comunican a través de flujos e irradiaciones, enlazan lo múltiple y adivinan relaciones ignotas entre las cosas y sentidos disimulados en las siluetas de las cosas (Foucault, 2001, p. 28).

Esta filosofía se ha popularizó como la doctrina del Microcosmos y el Macrocosmos, que es una formulación equivalente con las cosmovisiones propias de las sociedades indígenas que estiman el sacro vínculo de lo humano y el mundo por sobre todas las cosas (Mora 2020, p16). Tal vez, volviendo nuestra mirada sobre lo que la modernidad pudiera aprender de aquellos principios encontremos, una forma de restablecer una diálogo fructífero e integrador de la humanidad consigo misma, un diálogo intercultural basado en principios legítimos, a través de una filosofía capaz de restaurar la relación de la humanidad con el mundo.

Por estos motivos el objetivo maestro de este texto es revalorar esa pieza perdida sin la cual Occidente parece haberse extraviado. El alma humana inaugurada por Petrarca sentó esa coordenada fundamental, íntima e inmaterial, que es la garantía de nuestra existencia. No es relevante si eso una *sustancia*, un *ánima* o *psique,* o la mera alucinación de un aparato biológico. Lo que importa, en fin, es que esa primera garantía de existencia es, a la vez, una forma de comprender lo humano integrado en el contexto universal que lo completa y lo afirma en su singularidad.

Así, la superación de la crisis que hoy aqueja a la humanidad puede llevarse a cabo gracias al

alumbramiento de Humanismo ni mas auténtico, ni desprovisto de la mácula, sino como una *filosofía de vida* capaz de recorrer la transversalidad de las problemáticas que hoy enfrenta. Todo con el objetivo de sumar esfuerzos al momento histórico que vivimos ofreciendo otra forma de imaginar el alma humana y el mundo.

2. METODOLOGÍA

La magnitud del problema descrito exigió poner en juego un planteamiento transdisciplinar. Es decir, se han revisado algunos conceptos gnoseológicos, para abordar un problema eminentemente ontológico, al cuál se respondió gracias al tratamiento hermenéutico de la literatura de Petrarca. Esto permitió conjugar una batería de conceptos cuya riqueza y diversidad aporta un necesario oxígeno para las preguntas y los principios que organizan, aún hoy, nuestra experiencia de la vida y nuestro lugar en el mundo.

Primero se desplegó como un análisis de algunos supuestos y los principios que subyacen a nuestra imagen del mundo. Después se interpretó el contenido de los principios de nuestra cosmovisión, puesto que ellas han indicado «la manera como el mundo entero se configura ante el hombre» (Villoro, 2013, p.11). Gracias a este ejercicio aparecen con claridad dos momentos distintos de la cosmovisión humana, y en el fondo, como las intuiciones y las certidumbres sobre el mundo se traducen en distintos modelos de vida para el hombre.

El resultado fue una revalorización de ciertos conceptos fundamentales del Humanismo Renacentista que bien podrían transformarse en *una filosofía de vida del presente*, cuyo potencial es ofrecer un concepto de humanidad alternativo al paradigma imperante en la actualidad, que describe a la humanidad confinada dentro por su subjetividad, y que desarrolla su existencia en una alienación del mundo.

3. DESARROLLO

> El vacío del corazón ante el vacío del tiempo: dos espejos que reflejan cara a cara su ausencia, una misma imagen de nulidad (...) El aburrimiento es el eco en nosotros del tiempo que se desgarra ..., la revelación del vacío, el cese de ese delirio que sostiene —o inventa— la vida (...) La realidad es una creación de nuestros excesos, de nuestras desmesuras y de nuestros desarreglos (Emile Cioran, 2001, p.49).

El signo de los tiempos indica una crisis en nuestra manera de experimentar la realidad del mundo. La humanidad atestigua una transmutación de los supuestos y principios que no hacen otra cosa que reavivar el debate sobre el rol que desempeña las condiciones y los alcances del conocimiento, los fundamentos de los estatutos morales y sus proyecciones en el campo extendido de la diversidad cultural, en la naturaleza y el cosmos. Todo lo anterior se traduce en una toma de conciencia de la relatividad de nuestros supuestos y su relación con la objetividad de los principios epistemológicos.

Esas cuestiones tocan la esfera teleológica (*thelos*), y adquieren vertebración como una interrogación por el sentido humano comprometido en estado actual de las cosas. Hoy, mas que nunca, se han citado se ha citado la sentencia de Gramsci que dice que *esta crisis se instala en el seno de la humanidad porque lo viejo no acaba de morir, ni lo nuevo es capaz de encontrar aún el momento de su alumbramiento*. No obstante, pareciera no haber espacio suficiente donde enterrar nuestros cadáveres: la descomposición de los relatos ha alcanzado a las instituciones sociopolíticas y casi toda forma de autoridad tradicional, lo cual aboga un escepticismo a escala global sobre la política y la democracia. Paralelamente se hace cada vez mas evidente un desastre ecológico tan extendido como la naturaleza misma. Esto no hace otra cosa que levantar en el horizonte la amargura de las guerras por lo recursos naturales, y sus repercusiones del incremento de demografía mundial y la sustentabilidad del proyecto de la modernidad en el largo plazo. No obstante, la universalidad de este problema se presenta sublimado en una:

> ...gran desorientación y carencia de fundamento que, desde el punto de vista metafísico, impregna la experiencia humana contemporánea: la ausencia, ampliamente sentida, de un orden más vasto, adecuado y públicamente accesible, de finalidad y de significado, una metanarración orientativa que trascienda las diferentes culturas y subculturas, y un modelo general de sentido capaz de proporcionar a la existencia humana colectiva el necesario alimento de coherencia e inteligibilidad (Tarnas, 2017, p. 19).

Y en el plano subjetivo se siente

> ...un profundo sentido de alienación que afecta al yo moderno: me refiero no sólo al aislamiento personal del individuo en la moderna sociedad de masas, sino también al extrañamiento espiritual de la psique moderna en un universo desencantado, así como, en el nivel de la especie, a la escisión subjetiva que separa al ser humano moderno del resto de la naturaleza y el cosmos (Tarnas, 2017, p. 19).

Hoy, más que nunca, la humanidad enfrenta la obligación de apropiarse de su destino y de su cultura "no sólo por el afán de crear y de aproximarnos a un anhelo de verdad, sino con la mira de ayudarnos a vivir, luchar contra la oscuridad y expandir nuestra conciencia en la tierra" (Zapata et al., 2011, p. 11). Esto requiere de un inventario herramientas para que las personas puedan descubrirse, verse a si mismas a través de una conciencia distinta, con capacidad de autotransformarse, y proponer rumbos alternativos a los que ofrece el panorama cultural contemporáneo. Este proceso debe estar acompañado de la creación de una conciencia macrocósmica, pues ése es el escenario donde transcurre la vida de las personas. Para esto es decisivo analizar la matriz idiosincrática y colonialismo cultural y epistemológico a escala global, para que, por fin, las personas podamos reanimar el sentido profundo de los ritos y ceremonias de la vida cotidiana (Han, 2020, p. 8).

Para eso es necesario asegurar

> ...el cultivo de la mente y el espíritu, de la conciencia y el corazón de los individuos, requiere mucho más que deidades y dogmas en los cuales diferir la responsabilidad individual y colectiva. Demanda un trabajo comprometido con aquello que el hombre conserva en lo profundo de su alma, esa fuerza vital universal común a todos los pueblos que trasciende el resto de las energías para aproximarse a su destino, por medio de la transformación y la evolución de sus propios conocimientos, costumbres, creatividades y descubrimientos (Zapata et al., 2011, p. 13).

La crisis de los tiempos se desdobla en dos mitos. El primero prometeico, es decir, hace coincidir una idea de evolución de la consciencia de la humanidad con el inicio de la épica que entona la racionalidad moderna. Este mito es el fruto de un proceso de destilación histórica que dio por superado la menesterosa ignorancia y sus limitaciones en el plano técnico y metafísico propios de la humanidad primitiva. Basta con señalar aquí la como Denis Diderot, y Jean D´Alembert celebraron en su *Enciclopedia* como una nueva mentalidad secular del *uomo universale* y la *vita activa*, junto con la nueva ideología del progreso a partir de las nuevas utopías y el culto a la razón instrumental (Ginzo, 1996, p. 53).

Esta actitud se sublima en un segundo mito en el que la conciencia humana se enfrenta a su propio límite, los confines de su subjetividad, y que tiene la cadencia de un *requiem* que quiso expresar Blaise Pascal cuando busco el cosmos a través del telescopio el cosmos, pero sólo halló espacio vació y materia inerte. Fue así como exclamo: *"El silencio de los espacios infinitos me aterra"*.

A partir de esa demarcación instalada entre la subjetividad y el mundo, el problema de la libertad humana y el carácter individual de su autonomía se expresó en la *tensión entre Romanticismo e Ilustración*, donde, finalmente, lo humano quedó confinado por los límites de su propia existencia,

tal como lo ensayaron autores como Kafka o Beckett. Así, la existencia del hombre describe un binarismo excluyente, que se fue anquilosando en los esquemas mentales cuyos fermentos fueron los debates ético y moral, el sustrato de la economía burguesa, y la expansión de sus principios a casi todos los ámbitos de la vida civil. Esto es una consecuencia de una cátesis de un kantismo sociológico larvado en nuestra *doxa* que va de las leyes de la naturaleza a los valores absolutos.

La idea de habitar el cosmos en occidente

El ensimismamiento de la subjetividad moderna contrasta radicalmente con la experiencia del mundo en la que viven las culturas aborígenes esparcidas por el globo. Dentro de la cosmovisión de esta humanidad primordial, el mundo que se abre alrededor de sus habitantes impregnando de sentido a todo aquello que comunica lo propiamente humano con el mundo. La antropología, desde sus inicios hasta estos días, ha sido generosa en ofrecer para la comunidad una multitud de estudios que retratan las cosmovisiones que viven en un estado de equilibrio con el mundo.

> ...la única "filosofía" y "religión" que siguió este pueblo fue, en lo fundamental, "ajustarse a lo que es, ha sido y será", es decir a las leyes inmutables de la Naturaleza, que es el otro nombre de la Realidad. Tal filosofía se resume en la experiencia directa del Universo como un gran ser vivo dotado de diversas formas de consciencia o interioridad. "Cada cosa tiene su *am*, su alma", es el postulado fundamental de esta cosmovisión. Lo mineral, lo vegetal, lo humano, lo heroico, el mundo de los dioses, las relaciones de pareja, las crías animales, las estrellas, las palabras, conforman la única trama que teje la palpitante realidad, conforman este gigantesco y activo y vital Ser que es la naturaleza. En ella, y a escala y grados diferentes, todo despide un tipo de luz, todo alienta, todo vibra y se mueve o se aquieta. Al ser un Único organismo, las conexiones entre los mundos y los planos son intimas, sutiles e inesperadas (Mora, 2020, p.16).

Al igual que las comunidades indígenas, la humanidad occidental gozó de los mismos privilegios de habitar el mundo sin perder de vista el aspecto trascendental inmanente en el acto de la habitar el mundo. En efecto, en el filo de occidente, en la cuenca oriental del Mediterráneo, el sustantivo más adecuado para retratar la experiencia de la totalidad fue la palabra griega *kosmos*, que es una palabra probablemente acuñada por Pitágoras para sugerir la presencia de un orden inmanente organizado según un índice de belleza (Harpur, 2010, p. 244). A partir de entonces, las diversas síntesis doctrinales dadas entre filosofía y religión durante el Helenismo proyectó en occidente la intuición que dice que todos son seres y objetos están dotados de vida psíquica, y que vendrían a corresponder a los órganos de un *cuerpo cósmico* que Platón describió como la única criatura viva que envuelve a todas las criaturas vivas que hay en ella (Platón, 1992 30b – 31b). Los textos de Platón de corte antropogenético exhiben un rendimiento político que se demuestra en la tonalidad ético, moral, cívico y pedagógico que es equivalente al concepto de mundo que practican las culturas prehistóricas o *parahistóricas*:

> El ser humano primordial percibe el mundo natural que lo rodea como impregnado de sentido, sentido cuyo significado es al mismo tiempo humano y cósmico. En el bosque se ven espíritus; en el viento y en el océano, el río y la montaña, se perciben presencias, Se reconoce un sentido en el vuelo de dos águilas que cruzan el horizonte, en la conjunción de dos planetas en el cielo, en los ciclos de la Luna y el Sol. El mundo primordial es un mundo animado. Comunica y tiene propósitos. Está lleno de signos y de símbolos, de implicaciones e intenciones. El mundo está animado por las mismas realidades de resonancia psicológica que los seres humanos experimentan en sí mismos. Hay continuidad entre el mundo interior del hombre y el mundo exterior. En la experiencia primordial, lo que llamaríamos mundo «exterior» posee un aspecto interior ligado a la subjetividad humana. Por doquier se encuentra inteligencia creadora y sensible, espíritu y alma, sentido y finalidad. El ser humano es un microcosmos dentro del macrocosmos del mundo, que participa de la realidad interior de éste y está unido al todo por vías tangibles e invisibles (Tarnas, 2017, p. 43).

Esta gnoseología se hizo popular en Europa a partir del siglo XIV gracias a los aportes del neoplatonismo, lo cual permitió liberar a la discusión filosófica de la rigidez conceptual de la teología medieval aristotélica (Turró, 1985). Así, el *anima mundi* platónico fue entendido como una sustancia provista de psique que se encarnó en todas las esferas del mundo físico que permitió, a la postre, la idea de un *kosmos* dotado de vida orgánica encarnada tal como la describió como lo describió Paracelso (Foucault, 2001, p. 26). Todas estas cuestiones caminaron en paralelo con un resurgimiento de los ritos paganos de la Antigüedad que entendieron la actividad de la *psique* como una categoría sustantiva de la existencia universal, y el gran elemento cohesionador donde late el sentido mismo de la vida. Esto quiere decir que la matriz propia de la vida no es ni humana ni biológica, sino cósmica:

> Las múltiples circunstancias del mundo empírico están dotadas de significado simbólico, arquetípico, y ese significado fluye entre el interior y el exterior, entre el yo y el mundo. En este estado de conciencia relativamente indiferenciado, los seres humanos se perciben en participación y comunicación directas —emocional, mística y cotidianamente—con la vida interior del mundo natural y del cosmos (Tarnas, 2017, p. 43).

Esto se tradujo en un *corpus* consistente en sus planteamientos e interpretaciones, el cual está señalado por un aparato teórico que comporta una síntesis de la filosofía natural aristotélica, la exégesis bíblica, la cábala, la astrología y la alquimia, con los cual todas reciben la irrigación vivificante de la naturaleza portentosa en una «disparidad enorme de fuentes doctrinales» (Turró, 1985, p. 123) que puede reunir desde Hermes Trismegisto a Aristóteles, lo que significó una homogenización total de temas y modo de tratarlos. Por lo tanto, el espíritu ecléctico que respiraron los Humanistas de la época estuvo marcado por la desaparición de las diferencias doxológicas de las distintas religiones y filosofías, lo cual ofreció, en el plano sociocultural, un elemento de contacto con las filosofías orientales, y así, en fin, Occidente puedo exhumar el sentido profundo subyugado por las rígidas convenciones de la religiosidad institucional.

Petrarca y el alumbramiento subjetividad moderna

Una reflexión sobre las cuestiones comprometidas en ese momento de la historia occidental estaría incompleta sin la mención de un problema ontológico que hoy en día sigue siendo considerado el fundamento del espíritu de nuestra modernidad (Hillman, 1999, p. 380). Este problema, su actualidad y su emergencia están garantizadas por el eje que atraviesa prácticamente todos los contenidos de la imaginación intelectual y la idiosincrasia más íntima de la modernidad.

En este orden de cosas habrá que señalar que Francesco Petrarca, en tanto que intelectual de su época, cultivó la epístola como medio articulador de su reflexión, lo cual le imprimió ese carácter eminentemente personal, subjetivo e individualista a una nueva doctrina que está a medio camino del genero literario y la reflexión filosófica. Sus cartas hablan de sus experiencias, de sus lecturas, sus cavilaciones, tratando estos asuntos en primera persona.

Se destaca una narración que marcó el nacimiento de un nuevo concepto de humanidad relata una sincronía entre el paisaje de la naturaleza y el joven Francesco Petrarca en la Provenza francesa, en el año 1336. (Castro, 2015). El acontecimiento fue descrito a través de una crónica vivencial, que, aumentada por la intensidad poética de sus sonetos, coincide con los ejercicios introspectivos de la filosofía estoica, específicamente la practica de la *prosoche* (la atención para consigo mismo bajo la forma de la meditación) y la contemplación de las múltiples naturalezas que conforman el concierto del mundo (Giordano, 2013, p. 333).

En esa ocasión Petrarca subió a la cima del Monte Ventoux y allí vivió una experiencia de sincronía sobrecogedora, confabulada por la majestuosidad de los Alpes, la extensión del mar Mediterráneo y ciertas palabras de San Agustín leídas al azar. El relato es el siguiente:

> A Dios pongo por testigo y al que estaba allí presente que, donde primero fijé la vista, estaba escrito esto: "Y van los hombres a admirar las cumbres de las montanas y las enormes olas del mar y los amplísimos cursos de los ríos y la inmensidad del océano y las orbitas de las estrellas, y se olvidan de sí mismos". Me quedé atónito, lo confieso; a mi hermano, que estaba ansioso por seguir oyendo, le rogué que no me molestara y cerré el libro, irritado conmigo mismo por estar todavía contemplando cosas terrenales, cuando hacia tiempo que debería haber aprendido incluso de los filósofos paganos que "nada es admirable excepto el alma, junto a cuya grandeza nada es grande".
>
> Entonces, pensando que ya había visto bastante aquel monte, volví hacia mí mismo los ojos interiores y desde aquel momento no hubo quien me oyera hablar hasta que llegamos abajo; bastante trabajo –trabajo silencioso– me habían traído aquellas palabras (Petrarca, 2002, 27 – 28).

Petrarca estaba tan entrañablemente conmovido por el hecho de haberse sorprendido estando completamente compenetrado con el todo, que se convenció de la inutilidad del apetito de los hombres por saber y conocer todas las cosas, cuando los hombres se olvidaban de sí mismos *(relinquunt seipsos)*. Y así, completamente sumido en esa experiencia es que llegó a concluir que «Lo único admirable es el alma» *(nihil preter animum esse mirabile),* lo cual fue una epifanía que "abrió los ojos de Petrarca a la complejidad y el misterio de la relación hombre-psique, y le llevó a escribir sobre la maravilla del *alma,* no sobre la maravilla del hombre" (Hillman 1999, p. 383).

Ese es el fundamento de la sincronía entre el espacio abierto del mundo y aquella inconmensurable profundidad del alma. En efecto, fue aquella sincronía entre el paisaje, el contenido espiritual del pasaje leído, y la propia experiencia de una interioridad lo que alumbró una nueva idea de la humanidad que se comprende en un diálogo que coaliga el interior el exterior a través de una *empatía espiritual* en la que participan la imaginación, el lenguaje y sus símbolos.

Aquí es necesario detenerse frente a un problema filológico que se perpetuó gracias a la interpretación las palabras de *alma (animus)* y la fórmula *sí-mismo (relinquunt seipsos)* por *hombre* (Harpur, 2010, p.187). Esto definió el carácter antropocéntrico del pasaje de Petrarca de acuerdo con la noción que la historia posterior atribuyó como el rasgo más característico del Renacimiento. Por ese motivo es que los lectores de Petrarca hicieron un tratamiento estrictamente etimológico de los conceptos, lo cual relegó a un segundo plano el problema gnoseológico que comporta el soneto. Esto quedó manifiesto cuando los historiadores de la Ilustración consideraron que el factor más importante del Humanismo fue la exaltación de la voluntad y del ingenio humano a través de la conversión sociopolítica de un mundo centrado en un principio trascendente divino (el principio divino aristotélico) sustituido por un mundo organizado en torno a la especie humana.

Según Hillman:

> El dilema de Agustín era el de la paradójica relación entre hombre y alma. La revelación en la cima del *Mont Ventoux* abrió los ojos de Petrarca a la complejidad y el misterio de la relación hombre-psique, y le llevó a escribir sobre la maravilla del *alma,* no sobre la maravilla del hombre (Hillman 1999, p. 384).

La relación entre el *yo* y lo *otro* se describe de esta forma:

> Hay un yo y una *memoria;* esta región psíquica está tanto en mí como yo en ella. Hay hombre y alma, y ambos términos no son idénticos, aunque estén interna e indisociablemente relacionados. Al margen de ellos está el mundo exterior de la naturaleza. Agustín y Petrarca implican tres términos distintos: hombre, naturaleza y alma. El hombre puede volverse hacia fuera, hacia las montanas, las llanuras y los mares; o hacia dentro, hacia las imágenes que se corresponden con ellos; pero

> ni las que están ahí - fuera ni las que están aquí - dentro son mías o humanas. La psicología renacentista comienza con una revelación de la realidad independiente del alma: la revelación de la realidad psíquica que tuvo Petrarca en el *Mont Ventoux*. Las montañas físicas no eran suyas por el mero hecho de poder verlas; las imágenes interiores de las montañas no eran suyas por el mero hecho de poder imaginarlas. Los fenómenos imaginales tienen la misma validez objetiva que los fenómenos de la naturaleza. Ni pertenecen al hombre, ni son humanos. El alma no es mía; hay una psique objetiva, no humana (Hillman 1999, p. 384).

La progenitura cósmica de la humanidad en la cultura occidental

Hay agregar otra capa de profundidad que explique como la humanidad y su alma llegaron a constituirse en la pieza articuladora fundamental en la imagen del mundo renacentista. Esto nos conduce a la doctrina del *cordón plateado*, una sapiencia que debió ser incorporada en la síntesis de Petrarca a través de sus *studia humanitatis* consideraba el alma como el centro de todas las cosas, el lazo y garantía de la cohesión del universo. Esta doctrina nace de la síntesis entre la escatología de la antigua Grecia y un eje del aparto religioso judeocristiano cuya unión construyó un juego de conceptos pronunciados que abrió los ojos de la humanidad a los pormenores del origen cósmico del alma. Esta filosofía desarrolló la voz *enthymesis* para significar las propiedades humanas como la reflexión y el pensamiento, cuya raíz es *thymós*, sinónimo de *pneuma*, que se usaba para designar todo aquello que es movido por una fuerza vital interior.

Estas ideas se catalizaron gracias a la intuición de un órgano fundamental que Aristóteles definió como el núcleo de la vida del hombre: su corazón, o mejor dicho, el *sintetizador cardiaco (hegemonikon).* Esto inicia la doctrina del *hegemonikon,* que es el órgano que permite la comunicación entre el cuerpo físico y el alma. La mecánica es la siguiente: el alma contiene las huellas intelectuales de los objetos sensibles, y es gracias a esto que se produce el acto cognitivo, que procede por comparación entre los objetos percibidos por los sentidos y aquellos que son reconocidos por el alma mediante esa *anamnesis*. Acto seguido, los objetos son percibidos gracias a la actividad sintetizadora del corazón, que actúa como un espejo de dos caras capaz de reflejar simultáneamente el mundo noético, los arquetipos cifrados las esferas superiores del mundo, junto con los enunciados e imágenes provistos por el cuerpo y los órganos sensoriales. Así, este órgano es el recreador de la experiencia *(phantastikon pneuma)* es un residuo congénito del *pneuma sideral*, y cumple la función de recrear todas las experiencias mnemotécnicas y cognitivas. Gracias a el cobran vida no solo el cuerpo orgánico, sino que es el asiento de toda la vida psíquica, intelectual y emocional en el ser humano. Con todo, podemos perfilar las cualidades ontológicas de ese núcleo *pneumático* gracias a Sinesio de Cirene (370 - 413) pupilo de Hipatia de Alejandría, quien declaró la prominencia del *hegemonikon* como el órgano primordial en el hombre y es el medio de comunicación con el mundo.

Dentro de ese estatuto ontológico el hombre ya no es más un espectador pasivo de la realidad, sino que posee las llaves para realizar una apertura al mundo que es también la imagen de un ser vivo, dotado de vida y razón *(Animans est igitur mimdus composque rationisi)*. capaz procrear microcosmos (seres humanos) dotados de idénticas características. Esta nueva filosofía se extiende por analogías (Foucault, 2002), pues, al igual que el cuerpo del hombre posee un *hegemonikon*, el macrocosmos también está provisto de un órgano principal que se corresponde con el Sol, el corazón del mundo. El orbe solar en ascendido al lugar de más privilegiado del cielo es también una imagen y sello de la semejanza entre el hombre y el universo, ambos penetrados por el mismo *pneuma*, continua e indiferenciada que hace que el alma del cosmos y la del hombre sean como una sola *(contagione corporis)*.

Esta urdimbre conceptual fue recogida por Marsilio Ficino (1433 – 1499) para urdir una religión libre de templos y de las liturgias, más parecida a una *gnosis* (Yates, 1996, p.36) y que permitía al hombre figurarse a sí mismo como un compendio celestial, lo cual se aparta del concepto que

el hombre ocupa en el racionalismo escolástico para dar a luz a una idea de hombre como un operador que es capaz de unir las regiones del cosmos gracias al conocimiento (razón intuitiva, *mens*) de la cadena de seres que es el mundo *(physis)* a través de un vínculo *(eros),* que una fuerzas de cohesión:

> Este espejo [el *hegemonikon*], si está perfectamente limpio, permitirá al sentido interno contemplar el mundo de arriba, compendiado por la parte racional del alma y le dará la posibilidad de percibir y de juzgar los objetos sensibles cuya imagen es transmitida al sentido común por los sentidos externos (Culianu, 2007, p. 162).

Sobre el papel cognitivo del *pneuma* humano:

> Si en el mundo hubiera tan sólo estas dos cosas, por un lado el entendimiento y por otro el cuerpo, pero faltara el alma, entonces ni el entendimiento sería atraído hacia el cuerpo –de hecho el entendimiento es totalmente inmóvil y privado de afecto, es el principio del movimiento y esta además muy alejado del cuerpo– ni el cuerpo sería atraído hacia el entendimiento, porque está muy alejado de él y es, además, inepto e incapaz de moverse por sí mismo. Pero si se pone en medio el alma que tiene conformidad con ambos, brotará fácilmente una atracción recíproca entre la una y la otra parte (Ficino, 2006, p. 90).

Estas cuestiones permitieron la renovación final del verdadero estatuto ontológico de la humanidad y el fundamento mismo de su lugar en el mundo:

> El hombre-centro del cosmos es precisamente aquel que, habiendo comprendido el ritmo secreto de las cosas, se convierte en poeta sublime, pero no se limita a escribir las palabras de tinta en efímeras hojas de papel, sino que, como un Dios, inscribe cosas reales en el gran libro viviente del universo (Garin, 2001 p.113).

Estos materiales explican la actitud de Giovanni Pico della Mirandola reflejada en su *Oratio De Ominis dignitate*, que es un ensayo sobre la dignidad humana que esbozó la idea de la libertad y la concordia del saber como actividades propias de la humanidad, y que se integran en un relato que destaca el componente sociopolítico de una tradición espiritual.

En ese estado de cosas, los sonetos de Petrarca fueron un canto al espectro completo de la vida humana: sus facultades cognitiva, empírica, racional, emocional, relacional, intuitiva y simbólica. E ahí la verdadera imagen triunfante de la Humanidad que escribe su destino con mayúsculas, que reconoce todo aquello que ya le pertenece, capaz de identificar su ser propio en todas las cosas, puesto que todo es «conocido vía el alma –es decir, transmitido por imágenes psíquicas–, que es nuestra realidad primera" (Harpur 2010, p. 187).

Una nueva epistemología en la cultura occidental

Como corolario de estas reflexiones, es posible decir que el esquema epistemológico en el que transita la humanidad actual

> ...lo reduce todo al estado de mierda, es decir, al estado de flujos indiferenciados y decodificados de los que cada uno debe extraer su parte de una manera privada y culpabilizada. Se trata del régimen de la intercambiabilidad: cualquier cosa, dentro de su «justa» medida puede equivaler a cualquier otra (Guattari, 2017, p. 21).

En esta cosmovisión la imaginación, descrita anteriormente como la facultad humanan por antonomasia, queda reducida a una actividad lectora nociones que reduciendo el potencial

que tiene para la vida humana cuando se vuelven solidarios de ese sistema cartesiano que sólo comprende líneas rectas.

Por el contrario, el signo de los tiempos señala que la humanidad debe decidir, en un acto volitivo, si lo que entendemos por verdad seguirá siendo el producto de índole netamente empirista o sociológica, todo para asumir que "la dialéctica hegeliana debe expandirse, ensancharse, para que el Otro desconocido pueda entrar en esa totalidad" (Montero, 2004, p. 63). El primer paso para abrir la conciena hacia nuevas preguntas sería dar por superada la noción doxológica del mito como una percepción fantasiosa e inexacta, que es incapaz de capturar la realidad objetiva de las cosas. Todo lo contrario, pues "el objetivo de los mitos es reconciliar las contradicciones fundamentales que desgarran nuestra vida, sobre todo la contradicción entre cultura y naturaleza" (Harpur 2010, p.244). En efecto, según Cassirer

El mito es "objetivo" en la medida en que sea reconocido también como uno de los factores determinantes en virtud de los cuales la conciencia se libera de su inhibición pasiva ante la impresión sensible y progresa hacia la creación de un "mundo" propio configurado de acuerdo con un principio espiritual. Si que puedan dirigirse contra su significación y verdad fundándose en la irrealidad del mundo mítico. Es cierto que el mundo mitológico es y sigue siendo un mundo de "meras representaciones", pero tampoco el mundo del conocimiento es otra cosa en cuanto a su contenido y su mera materia (Cassirer, 2007, p. 32).

Todo lo anterior queda resumido por un proyecto incipiente, que a falta de un concepto que lo defina mejor, tiene el nombre de una *Epistemología de la imaginación*, que, sin embargo, se apartará de la doxología habitual y de la noción más popular de imaginación.

Por el contrario, un proyecto de esa naturaleza comprende la teoría como un *modo de vida* que se proyecta en la esfera cultural como una voluntad de *desantropomorfizar la cognición*, y adoptar una dirección distinta de la trayectoria de la racionalidad moderna. Esto quiere decir superar la formula cartesiana que señala la siguiente dirección:

> Los hechos están allí, fuera; el sentido que vemos en ellos viene de nuestro interior. Lo fáctico se considera sencillo, sin elaboración, objetivo, no embellecido por lo humano y lo subjetivo, no distorsionado por valores y aspiraciones. Para comprender adecuadamente el objeto, el sujeto debe observar y analizar ese objeto con el máximo cuidado a fin de inhibir la ingenua tendencia humana a investir el objeto de características que en rigor sólo se pueden atribuir al sujeto humano. Para que tenga lugar la cognición auténtica y válida, el mundo objetivo —naturaleza, cosmos— debe verse como algo fundamentalmente desprovisto de todas las cualidades subjetivas, interiormente presentes en la mente humana y constitutivas de su propio ser: conciencia e inteligencia, sentido de finalidad e intención, capacidad para significar y comunicar, imaginación moral y espiritual. Percibir estas cualidades como si existieran intrínsecamente en el mundo es «contaminar» el acto de conocimiento con lo que no son otra cosa qué proyecciones humanas (Tarnas, 2006, p. 46).

Ahora, no sería heterodoxo proponer que la actividad intelectual humana, desde una perspectiva neurológica, es la capacidad de enlazar distintas y complejas funciones cerebrales. Pero más que la actividad específica de cada zona, cada día hay más neurólogos que señalan que la vida psíquica en la que transcurre la vida es el producto de la conjugación le dan sentido a una experiencia de las cosas que a través de los cómputos de lo perceptivo, el plano cognitivo y sentimental, que se integran en la esfera lingüística. En efecto, el psiquiatra Joaquim Fuster ensaya una definición de *alma* en tanto que una operación dada en esa zona donde todas estas facetas interactúan para producir aquella imagen sensacional que es la realidad de las cosas. Por otra parte, se pueden mencionar también las teorías sistémicas de Humberto Maturana, especialmente cuando

definieron la racionalidad como una relación *ecosistémica*, es decir, que los organismos aprenden a subsistir en un diálogo abierto y fluido con el medio ambiente, ya sea a nivel biológico o en el plano cognitivo. Esa relación entre los organismos y el mundo es *empática*, ya que trasciende el mundo como un conjunto de materias inertes, y se abre a una noción que, si el lector lo permite, podría relacionarse con una *doctrina del Microcosmos y Macrocosmos*, donde el alma humana media entre las sustancias y los seres, entre los sujetos y el mundo.

4. CONCLUSIÓN

La enorme diversidad de las problemáticas que la humanidad enfrenta hoy en día pareciese estar circunscrita por una férrea simetría entre las posibilidades de la subjetividad y las cualidades del mundo en el que habitan. Ese orden coincide con el estado sustantivo de la subjetividad, caracterizado aquí como un estado de alienación en la que desarrolla la subjetividad moderna. En relación con esto, se ha podido concluir que el detrimento de las nociones espirituales en occidente ha caminado paralelamente con la hipertrofia de una racionalidad que, paradójicamente, hoy en día ostenta la extinción de sus recursos naturales y humanos, al mismo tiempo que ha desfondado las narrativas sociopolíticas del mundo actual.

Este proceso se ha puesto en relación con el factor ideológico comprometido por el proyecto de la Ilustración, el cual relegó a la imaginación al ultimo lugar las facultades humanas, lo cual provocó una subordinación de todo el mundo noemático al rigor de una cosmovisión empirista.

Como respuesta a esta problemática, los conceptos expuestos permitieron reconstruir los aspectos mas característicos de una cosmovisión que difiere en el modo *moderno* de comprender las relaciones entre la humanidad y el mundo en que habita. Por esos motivos se ha desplegado una fenomenología del alma, que se ha utilizado como un prisma que revela la configuración del saber de una época alrededor de esa pieza ausente.

Sin embargo, en la ausencia de ese componente humano en la epistemología occidental, hablar de espiritualidad es equivalente *una travesía que inicia en lo concreto y arriba en lo improbable*. En este estado de cosas, todavía queda por definir como el hilo de esta reflexión puede convertirse en un material se ponga al servicio de un proyecto humano y social que tenga como objetivo la superación del esquema binominal, y poner fin al secuestro las posibilidades de nuestra imaginación. Esto se expresó en el plano filosófico como superación el esquema sincrónico *thesis*, *anthitesis*, y *síntesis*, y así desarrollar este debate más allá de las tensiones irresolutas entre Romanticismo e Ilustración.

Cabe preguntarse cómo la intolerancia hacia la ambigüedad propia de la cultura occidental plantearse un nuevo horizonte que otorgue estabilidad a los ritos que componen la vida cívica y sentimental de la humanidad en toda su diversidad, su complejidad, y sobre todo, sus sutilezas. Todo lo anterior, claro está, en cooperación una racionalidad empirista, que se construye en base a evidencias, pero que actúa bajo la lógica sintomática de un *pathos* que rehúye imprecisiones y las dudas sembradas por los relatos que una vez sirvieron de sustento la experiencia humana.

Por estas cuestiones mencionadas, se ha concluido que la humanidad tendrá que decidir, en un acto volitivo y consensuado, si lo que entiende por *verdad* seguirá siendo el producto de índole netamente empirista o sociológica, o por el contrario, la tarea que estos tiempos oponen a la humanidad es efectuar una apertura hacia otra orilla, tal vez este esperando por ser descubierta una noción de humanidad en que una vida mas amplia, capaz de cohesionar narrativas heterogéneas y sus descripciones de las cosas y el mundo en su legitimidad intrínseca.

Estas reflexiones ocupan un sitial trascendental el hecho, que, tan sólo quinientos años atrás y en el seno de la Europa Occidental, un puñado de mujeres y hombres escribieron una nueva ontología de lo humano cuya actividad primordial se ejecuta en el núcleo cordial, el corazón, que es el lugar donde se experimenta el contacto con el mundo. El *hegemonikon* es un organo de comunicación

que intuye el soplo de la vida que yace en todas las cosas, que permitió a Petrarca vislumbrar el mundo a través de esta apertura primordial. El corazón, y el alma (*animus*) configuran un teatro interior en el cual los sueños se nos revelan, donde la imagen del mundo se hace verosímil, y donde la fantasía es la facultad capaz de dotar de vida y sentido al ser del mundo.

Para la humanidad del presente, esto podría entenderse como un ejercicio de construcción epistemológica que exigen poner en suspenso aquellas nociones que apartan de un lado la realidad fáctica del mundo *(res extensa)* para comprender, por fin, que lo *imaginario* no es la utilización descomprometida de las posibilidades de la fantasía, sino que es la actividad sistémica más elemental del sujeto, pues es ahí donde entraron en contacto los diversos planos en los que se despliega lo humano y el mundo: el empirismo, la espiritualidad, la racionalidad, lo emocional, lo relacional, lo intuitivo y lo simbólico.

Este ejercicio exige, a su vez, la adecuación de las categorías de pensamiento que interfieren en la comprensión que los paradigmas, los conceptos y las imágenes son, antes que nada, herramientas de modelación de la conciencia. En ese sentido, se ha dicho que todas las imágenes a través de las cuales se da articulación al mundo están teñidas por el mito para la conciencia humana.

La instalación del Antropoceno en tanto que una crisis generaliza de la cultura occidental y del carácter ascendente de la historia que exige la necesidad de alimentar las narrativas con nuevos nutrientes, que permitan a la humanidad transitar por nuevas dimensiones, y ofrecer una comprensión más reverberante del papel del *alma y el corazón* (el *sintetizador fantástico*) como el lugar donde se produce la actividad coordinada del lenguaje, los engranajes semiológicos, la emocionalidad, la racionalidad, la intuición y la esperanza. Dicho en otras palabras, lo que se ha descubierto son las renovadas posibilidades epistemológicas que se alcanzan cuando se logra *desantropomorfizar* la cognición, y adoptar una alternativa a la trayectoria de la racionalidad moderna.

Finalmente, la toma de conciencia de un estado sustantivo presenta en la enorme multiplicidad de fenómenos que componen el mundo requiere una reorganización ontológica del mundo, de sus preceptos y posibilidades. Ahora es el tiempo de transmutar el sentido de los conceptos y objetos, lo cual equivale a anticipar que el desenlace de la historia actual se hará efectivo cuando reemplacemos la matriz conceptual con la que nos hemos entendido para abrir la posibilidad a nuevos ordenes de lenguaje.

El destino de estas reflexiones, no obstante, puede ser admitido gracias la historia, pues, demuestra que los tránsitos epistemológicos en la conciencia humana han estado asociados a una serie de síntomas ineludibles de la sociedad contemporánea como los son el empobrecimiento económico y cultural de la población, y la depauperación moral y la eclosión del individualismo, las tensiones sociopolíticas y el agotamiento general de la gnoseología imperante. Estas cualidades fueron las características dominantes en los albores de la civilización occidental, específicamente entre los siglos III y V d.C. pero que también se manifestaron junto con el nacimiento de los espacios urbanos durante el alumbramiento mismo de la Modernidad entre los siglos XIV y XVII.

Una vez acusando este paralelismo con el actual estado de las cosas, no sería del todo heterodoxo interrogar si el aparato fundamental de la humanidad de Petrarca y de los Humanistas, el alma, es una llave pedagógica y filosófica hacia un mundo que ofrece nuevas perspectivas. Y si lo fuese, aún queda la pregunta: ¿Qué clase de mundo puede construirse estos materiales?

Esa pregunta requiere una preparación para afrontar un cambio de los paradigmas que se abre a lo desconocido, y en vista de eso, hay que construir una tercera vía de conocimiento interdisciplinario capaz de transitar por el camino que hará, finalmente, que la Filosofía abandone las limitaciones propias de las disciplinas teóricas para transformarse en una actitud que buscar crear una nueva forma de habitar el mundo.

Tal vez una meditación de la relación entre las cosas, sus significados, es decir, *una vida hermenéutica*, podría salvar a la humanidad de la obstinación pasar por el cedazo de la garantía cada una de las experiencias del mundo. Junto con lo anterior, detener ese tropismo espontaneo de la psique por coagular el orden y dirección de nuestros pensamientos según el plano cartesiano, o el esquema de valores judeocristianos, y el bienestar de la economía burguesa como un producto ultimo de la actividad humana.

REFERENCIAS

Castro, P. (2015). El paisaje y la naturaleza en los viajes del humanismo renacentista: una lectura a las epístolas familiares de Francesco Petrarca. *Historias del Orbis Terrarum*, 15, 59-76. https://repositorio.uc.cl/handle/11534/33077

Cassirer, E. (2007). *Antropología filosófica.* Fondo de la cultura económica.

Cassirer, E. (2007). *Filosofía de las formas simbólicas.* Fondo de la cultura económica.

Cerutti, H., Funes, P., y Zapata, F. (2011). El pensamiento filosófico, político y sociológico. Secretaría de relaciones exteriores. https://acervo.sre.gob.mx/images/libros/cultura/2_pensamiento.pdf

Fuentes, J. (2017). *Sobre la crisis civilizatoria y las alternativas: de la industrialización de la vida a un pluriverso de realidades.* [Tesis doctoral, Universidad Pablo de Olavide]. https://cutt.ly/CmIWq9W

Garin, E. (2001). *Medioevo y Renacimiento.* Taurus.

Granada M.A. (2000). *El umbral de la modernidad. Estudios sobre filosofía, religión y ciencia entre Petrarca y Descartes.* Herder

Ginzo, A. (2013). Una moral de la forma narrativa. *Landa*, 2 (1), 317-335. https://revistalanda.ufsc.br/vol-1-no-2-2013-2/

Guattari, F. (2017). *Revolución molecular.* Errata naturae.

Hadot, P. (2006). *Ejercicios espirituales y la filosofía antigua.* Siruela.

Han, B. (2020). *La desaparición de los rituales. Una topología del presente.* Herder.

Harpur, P. (2010). *El fuego secreto de los filósofos.* Atalanta.

Jiménez, A. (2020). Romanticismo y alegoría en la cosmología: consideraciones estéticas e ideológicas en el sistema heliocéntrico de Nicolás Copérnico. *Griot. Revista de Filosofía, 20*(1), 228-242. https://www.redalyc.org/journal/5766/576664133021/html/

Montero, M. (2004). *Introducción a la psicología comunitaria. Desarrollo, conceptos y procesos.* Paidós.

Mora, Z. (2020). *Filosofía mapuche. El luminoso sendero de los grandes significados.* Uqbar.

Platón. (1992). *Diálogos VI*. Gredos.

Redón, S. (2011). Escuela e identidad: Un desafío docente para la cohesión social. *Polis, 10*(30), 447-476. https://journals.openedition.org/polis/2367

Yates, F. (1996). *Lulio y Bruno. Ensayos reunidos.* Fondo de cultura económica

Tarnas, R. (2017). *Cosmos y Psique. Indicios para una nueva visión de mundo.* Atalanta.

Trischler H. (2017). El Antropoceno, ¿un concepto geológico o cultural, o ambos? *Desacatos* 54, 40-57. http://www.scielo.org.mx/pdf/desacatos/n54/2448-5144-desacatos-54-00040.pdf

Turró, S. (1985). *Descartes, Del hermetismo a la nueva ciencia.* Anthropos.

Villoro, L. (2012). *El pensamiento moderno.* Fondo de cultura económica.

AUTOR

Alvaro Patricio Jiménez Vargas. Doctor y Máster en Filosofía por la Universidad de Barcelona. Licenciado en Bellas Artes

Conflicto de intereses

El autor informa que no existe conflicto de interés posible.

Financiamiento

No existió asistencia financiera de partes externas al presente artículo.

Agradecimientos

N/A

Nota

Este artículo se basa parcialmente en los resultados de la investigación titulada "Sincretismo, y paracristianismo: Peculiaridades inherentes al ideario filosófico presentes en la Arithmologia de Athanasius Kircher", presentada en 2019 como tesis para el Doctorado en Filosofía de la Universidad de Barcelona. El proyecto estuvo financiado por Conicyt de Chile.